Die Geschichte

der neueren

Deutschen Philosophie

und

die Metaphysik.

Von

Dr. Theodor Weber,

a. o. Professor der Philosophie an der Universität Breslau.

II.

Antikritische Erörterungen über das cartesische cogito ergo sum als Ausgangspunkt der Philosophie.

Münster.

E. C. Brunn's Verlag.

1873.

Antikritische Erörterungen

über

das cartesische cogito ergo sum

als

Ausgangspunkt der Philosophie

von

Dr. Theodor Weber,

a. o. Professor der Philosophie an der Universität Breslau.

Münster.

E. C. Brunn's Verlag.

1873.

Es ist mit der Philosophie wie mit gar vielen Dingen: es kommt alles darauf an, daß man sie am rechten Ende angreife.

Schopenhauer.

Heutigen Tages schreiben viele Gelehrte mehr als sie wissen; vor Zeiten wußten einige mehr als sie schrieben.

Claudius.

Οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ.

Plato.

Vorwort.

Der Ausspruch des Mephistopheles im goethe'schen Faust:

„ 's ist ein Gesetz der Teufel und Gespenster:
Wo sie hereingeschlüpft, da müssen sie hinaus" *)

hat seine Wahrheit -- auch auf dem Gebiete der höhern Wissenschaft. Gibt es denn aber selbst hier noch „Gespenster" wird man verwundert fragen? Der Verfasser hegt darüber keinen Zweifel. Zum Nutzen und Frommen unserer Leser wollen wir nicht unterlassen, einige wenige an dieser Stelle zu citiren. Wir lesen: „Gott hat zweierlei Offenbarungen als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt und in denen er ganz gegenwärtig ist. Gott als ein Abstractum (d. h. als ein von der Welt wesenhaft verschiedenes Princip) ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Proceß, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttlicher Form gefaßt, sein Sohn ist; und erst in der Einheit mit seinem Andern, im Geist, ist Gott Subject." **) Oder: „Ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschließen? Die göttliche Idee ist eben

*) Goethes S. W. Ausg. in 40 Bdn. Bd. XI. pag. 58.
**) Hegels S W. Bd. VII. Abth. I. p. 22.

dieß, sich zu entschließen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjectivität und Geist zu sein. Die Naturphilosophie gehört selbst zu diesem Wege der Rückkehr; denn sie ist es, welche die Trennung der Natur und des Geistes aufhebt, und dem Geiste die Erkenntniß seines Wesens in der Natur gewährt.... Die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn, sondern als das Verharren im Anderssein, — die göttliche Idee als außerhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten. Die Natur ist der sich entfrembete Geist, der darin nur ausgelassen ist, ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und faßt." *)

Bekanntlich erzählt die Schrift, daß selbst der ächte, wirkliche und wahre Teufel es nicht verschmähe, zuweilen, wenn es für seine Zwecke dienlich erscheint, die Gestalt eines Engels des Lichtes anzunehmen und in dieser den Menschen sich zu präsentiren. **) So haben auch die in der Wissenschaft umgehenden unholden Geister das Flügelkleid der Poesie angezogen, um dadurch diejenigen, denen sie begegnen, um so eher und sicherer in ihre Netze zu ziehen. Oder sind es nicht dieselben Gespenster, die wir dem Leser so eben in dem schmucklosen Talare der Prosa vor Augen geführt, welche ihm auch in folgenden Versen entgegentreten?

„Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen
Als daß sich Gott=Natur ihm offenbare,
Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre." ***)

Ferner:

„Da hört er †) denn auf einmal laut
Eines Gassenvolkes Windesbraut,
Als gäb's einen Gott so im Gehirn
Da! hinter des Menschen alberner Stirn,
Der sei viel herrlicher als das Wesen,
An dem wir die Breite der Gottheit lesen." ††)

---

*) Hegels S. W. a. a. O. pag. 23 u. 24.
**) II. Cor. XI, 14.
***) Goethes S. W. Bd. II. pag. 91.
†) Der Apostelg. XIX. genannte Silberarbeiter Demetrius.
††) Goethe a. a. O. pag. 187.

Oder:

„Im Namen dessen der sich selbst erschuf!
Von Ewigkeit in schaffendem Beruf;
In Seinem Namen der den Glauben schafft,
Vertrauen, Liebe, Thätigkeit und Kraft;
In jenes Namen, der, so oft genannt,
Dem Wesen nach blieb immer unbekannt. *)

Die Gespenster der höhern Wissenschaft unserer Zeit, und zwar die mächtigsten und verführerischsten unter ihnen, sind demzufolge nichts anderes als die Negationen, welche den Wesens-Unterschied (den wesenhaften Dualismus) von Gott und Welt und innerhalb der letztern den von Geist und Natur aufheben und aus dem Bewußtsein der Menschen zu entfernen suchen. Dieselben sind auch nicht über Nacht in das Gebiet eingedrungen, in welchem sie gegenwärtig mehr als irgend jemals ihre Herrschaft üben. Sie haben eine lange Reise hinter sich, die sie an eben demselben Tage angetreten, an welchem zuerst von Cartesius und später zum zweiten Mal von Kant das Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkte der Wissenschaft erhoben und hiermit das Princip der freien Forschung in die europäische Menschheit eingeführt wurde. Aber grade deßhalb können sie auch nur durch dasselbe Zaubermittel der freien Forschung und ihren Ausgangspunkt von der Thatsache des Selbstbewußtseins in ihrer Gespensterhaftigkeit aufgedeckt werden, um über ihrem Grabe den wirklichen Lichtgestalten des positiven Christenthums, der Affirmation eines wesenhaften Dualismus von Gott und Welt, Geist und Natur den Herrscherthron zu errichten.

Diesem in den Augen des Verfassers großen Zwecke will, wie das erste, so auch das gegenwärtige II. Heft dienen. Dasselbe ist seinem Inhalte nach historisch-kritisch, indem es sich einzig und allein mit einer Widerlegung der Einwendungen zu thun macht, welche man gegen das Princip der freien Forschung in der von Cartesius ihr gegebenen Devise des cogito ergo sum erhoben hat. Der Verfasser fühlte sich zu diesen Untersuchungen

*) Goethes S. W. Bd. II. pag. 285.

in einem um so höhern Grade aufgefordert, je mehr ihm die freie, auf eine zweifellose Erkenntniß der Wahrheit gerichtete und deßhalb von keiner Nebenrücksicht geleitete Forschung im Laufe der Jahre zur Kopf- und Herzensangelegenheit geworden ist und je mehr er in ihr den himmlischen Boten erblickt, über dessen Haupte der Bogen des Friedens zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Wissenschaft mit der Zeit sich noch wölben wird.

Breslau im Juli 1872.

Dr. Weber.

I. Kapitel.

Schellings Polemik gegen das cogito ergo sum im Allgemeinen.

In dem letzten Kapitel des ersten Heftes haben wir das Versprechen gegeben, den einen und andern der vielen Einwürfe zu beleuchten, welche man gegen den Ausgang der Philosophie von der Thatsache des Selbstbewußtseins oder gegen das cartesische Cogito ergo sum erhoben hat. Wir wählen hierzu vor allem die desfallsige Darstellung Schellings aus seinem handschriftlichen Nachlasse, welche unter dem Titel: „Zur neuern Philosophie" in dem zehnten Bande der ersten Abtheilung seiner Geschichte der sämmtlichen Werke veröffentlicht worden ist. Die hier von Schelling geübte Kritik ist so charakteristisch, daß die Beleuchtung derselben nicht bloß eine individuelle sondern eine allgemeine Bedeutung wenigstens für jeden pantheistischen Standpunkt in der Wissenschaft beanspruchen darf. Und das ist der Grund, was uns zu ihrer Auswahl veranlaßt hat.

Schelling verbreitet sich über das cogito ergo sum des Cartesius zunächst im Allgemeinen; er schreibt: „Der griechische Thales soll so gefragt haben: Was das Erste und in der ganzen Natur der Dinge Aelteste sei. Hier war das von vorn anfangen objectiv gemeint. Cartesius aber fragt nur: Was ist das für mich Erste, und darauf konnte er dann natürlich nichts antworten als: Ich selbst, und auch Ich selbst höchstens in Ansehung des Seins. An dieses erste, unmittelbar Gewisse, sollte sich ihm dann erst alles andere Gewisse anknüpfen, alles nur wahr sein, in wiefern und in wieweit es mit jenem unmittelbar Gewissen zusammenhängt. Nun ist aber offenbar der Satz: Ich bin, höchstens Ausgangspunkt für mich — und nur für mich; der Zusammenhang, der durch das Anknüpfen an diesen Satz oder an das unmittelbare Bewußtsein des eigenen Seins entsteht, kann also immer nur ein subjectiv lo-

gischer sein d. h. ich kann immer nur schließen: so gewiß Ich bin, so gewiß muß ich auch annehmen, daß A, B, C, u. s. w. seien. Aber wie eigentlich A B und C unter sich, oder mit ihrem wahren Princip, oder auch nur, wie sie mit dem Ich bin selbst zusammenhangen, wird durchaus nicht gezeigt. Die Philosophie bringt es also hier nicht weiter als zu einer bloß subjectiven Gewißheit, und zwar nicht über die Art der Existenz (die allein eigentlich zweifelhaft ist), sondern nur über die Existenz alles dessen, was außer dem Subject ist. *)"

Die Einwendungen, welche Schelling in diesen Aussprüchen gegen das cartesische Princip: cogito ergo sum glaubt erheben zu müssen, concentriren sich sammt und sonders darin, daß Cartesius mit jenem nur eine subjective, keineswegs aber auch eine objective Gewißheit gefunden habe. Was Schelling unter der letzteren oder unter seinem sog. „objectiven von vorn anfangen" in der Philosophie verstanden wissen will und ob sich dieser objective Anfang in Wirklichkeit zum Ausgangspunkte derselben eigene, soll weiter unten zur Sprache gebracht werden. Hier haben wir im Anschlusse an obige Aussprüche Schellings vor allem zu constatiren, daß derselbe auf die Frage: Was ist das für mich Erste (oder Gewissеste)? die von Cartesius abgegebene Antwort natürlich findet, — die Antwort nämlich: Ich selbst und zwar ich selbst in Ansehung des Seins; das eigene Sein ist, wie Schelling dem Cartesius hiermit einräumt, für jeden Menschen das erste, es ist einem Jeden das unmittelbar Gewisse. Allein ungeachtet dieses in die Augen springenden Vorzugs desselben soll es sich zum Ausgangspunkte der Philosophie als völlig unbrauchbar erweisen und zwar, wie schon gesagt, zunächst aus keinem andern Grunde, als weil die Gewißheit desselben nur eine Gewißheit für mich, also eine bloß subjective sei. Aber um was für eine Art von Gewißheit kann es denn Demjenigen zu thun sein, der sich der Pflege der Wissenschaft widmet und der überhaupt des hierbei von ihm zu erstrebenden Zieles in Klarheit sich bewußt ist? Kann er vernünftigerweise noch etwas anderes verlangen als einen solchen Einblick in die Beschaffenheit und den Zusammenhang der von ihm in Untersuchung gezogenen Gegenstände, in Folge dessen er die endgültig von ihm gebildeten Ansichten oder Urtheile über jene allseitig und erschöpfend zu begründen im Stande ist? Ist und kann mit anderen Worten das Endziel all' und jeder Wissenschaft, mithin auch das der Philosophie ein anderes sein, als 1) ihre Erkenntniß-Gegenstände richtig d. i. in ihrer objectiven Gegeben- oder Beschaffenheit vor das Bewußtsein zu bringen und 2) die

*) Vergl. Schellings sämmtl. Werke. Erste Abth. Bd. X. pag. 4 u. 5.

ganze Reihe der Beweisgründe in systematischer Gliederung darzulegen, durch welche der Denkgeist (theoretisch) genöthigt ist, eben dieses Bewußtsein und kein anderes für richtig (wahr) oder für ein der Objectivität der betreffenden Gegenstände entsprechendes anzunehmen? Und nennt der Sprachgebrauch nicht einen solchen Zustand des Denkgeistes oder ein derartiges beistimmendes Urtheil, das sich über den für einen Gegenstand sprechenden Gründen erhebt, Gewißheit und zwar schlechthin unbezweifelbare Gewißheit, wofern der nothwendige Zusammenhang aller jener Gründe mit einer primitiv unbezweifelbaren Wahrheit oder Thatsache nachgewiesen wird? Ist aber diese Gewißheit nicht eine subjective, da sie ja ein Zustand des denkenden Subjectes selber ist? Das Endziel einer jeden Wissenschaft besteht demzufolge darin, dem Geiste zu subjectiver Gewißheit zu verhelfen. Und wenn nun Schelling, wie wir vernommen, zugesteht, daß dem Wissen des Geistes von ihm selbst oder der Thatsache des Selbstbewußtseins eine ursprüngliche und unmittelbare Gewißheit zukommt, so kann in dem Umstande, daß dieser Gewißheit eben der Character der Subjectivität anhaftet, unmöglich ein Grund gelegen sein, jene Thatsache als Ausgangspunkt der Philosophie zu verwerfen. Denn Subjectivität der Gewißheit ist nicht mit Grundlosigkeit derselben zu verwechseln, wie schon aus dem Wenigen, was wir vorher über jene bemerkt haben, zur Genüge hervorgeht.

Aber Schelling hat in seiner vorerst im Allgemeinen sich haltenden Kritik gegen das cogito ergo sum und die ihm durch Cartesius vindicirte Bedeutung noch anderes vorzubringen.

Mit Recht wird hervorgehoben, daß Cartesius die Gewißheit einer jeden anderen Erkenntniß von der ursprünglichen Selbstgewißheit des sich denkenden Geistes abhängig erklärt habe, oder daß, mit Schelling zu reden, alles nur wahr sein soll, inwiefern und inwieweit es mit diesem unmittelbar Gewissen zusammenhänge. Hierin erblickt Schelling einen zweiten Mißgriff. Warum? Weil um der bloß subjectiven Gewißheit willen, welche die Thatsache des Selbstbewußtseins, ausgesprochen in dem Satze: Ich bin, stets mit sich führe, auch der nachweisbare Zusammenhang alles anderen mit dieser Thatsache immer nur „ein subjectiv logischer" sein könne; man könne daher stets nur schließen: so gewiß Ich bin, so gewiß muß ich auch annehmen, daß A, B, C u. s. w. sind. Dagegen bleibe der Zusammenhang dieser verschiedenen Existenzen unter sich oder mit ihrem wahren Princip oder auch mit dem Ich bin selbst durchaus verborgen.

Und fürwahr! wir würden kein Bedenken tragen, dieser Argumentation unseres Kritikers lauten Beifall zu zollen, wenn wir in der Lage

wären, das Verständniß, welches derselbe über das cogito ergo sum oder vielmehr über das in demselben sich kundgebende Verhältniß von Denken und Sein zu Tage fördert, als ein richtiges anerkennen zu können. Hier begegnet uns aber leider das gerade Gegentheil. „Cartesius wollte, so meint Schelling, einen Punkt finden, wo Denken oder Vorstellen (denn Er unterscheidet beides nicht) *) und Sein unmittelbar in

*) Wenn Schelling unter „dem Vorstellen," wie man vermuthen muß, „das sinnliche Vorstellen" versteht, so ist nichts ungerechter, als gegen Cartesius den Vorwurf zu erheben, daß er dasselbe von „dem Denken" nicht unterschieden habe. Hundert Aussprüche für einen beweisen das Gegentheil. Hier nur ein Beispiel. Cartesius hatte nach der Entdeckung seines cogito ergo sum und der diesem immanenten unbezweifelbaren Gewißheit als allgemeines Gewißheits- und Wahrheitskriterium den Satz aufgestellt: alles das sei wahr und gewiß, was ebenso einleuchtend und bestimmt (dilucide et distincte) als jenes erkannt werde; dabei bemerkte er aber: es sei schwierig, in jedem einzelnen Falle darüber zu urtheilen, ob einer Erkenntniß derselbe Grad von Deutlichkeit und Bestimmtheit zukomme oder nicht (de Meth. pag. 21). Es mußte dem großem Manne daran gelegen sein, diese Schwierigkeit, wo möglich, aus dem Wege zu räumen. Bei diesem Unternehmen stellt derselbe die Unterscheidung von „Sinn" und „Intellect" immer wieder in den Vordergrund, indem er behauptet, daß nicht den Sinnen, sondern dem Intellect allein, der die Gegenstände bestimmt erfasse, Gewißheit innewohne. Non sensibus, heißt es z. B. in der epistola ad principiorum philosophiae interpretem Gallicum, sed intellectui soli res distincte percipienti certitudiuem inesse et... non esse quidem dubitandum de iis, quae vera videntur, quod ad actiones vitae attinet, verumtamen pro tam certis habenda non esse, ut opinionem de iis conceptam deponere nolimus, ubi eo nos evidentia rationis adigit. Freilich führt Cartesius „das sinnliche Vorstellen (imaginari)" ebenso wie „das Denken (intelligere)," ja wie überhaupt alles subjective Leben des Menschen anderwärts auch wieder auf eine Thätigkeit des Geistes als solchen zurück; er war hierzu durch die Eigenthümlichkeit des von ihm angenommenen Wesens-Dualismus von Geist und Natur genöthigt. Aber hierdurch wird doch offenbar nichts weiter bewiesen, als daß es einem Cartesius nicht gelungen ist, in diesen schwierigen psychologischen Problemen zur vollen Klarheit durchzubringen, vielmehr finden sich bei ihm zwei Ansichten, die einander gegenseitig aufheben. Denn ungeachtet der vorgenommenen Ableitung auch des sinnlichen Vorstellens aus dem Geiste als solchem, ist ihm die Unterschiedenheit von Denken und Vorstellen dennoch eine so bedeutende, daß er um ihretwillen nach wie vor sich veranlaßt sieht, den Menschen als ein dualistisches, aus Geist und Leib zusammengesetztes Wesen zu behaupten und hiermit indirect wenigstens zuzugestehen, daß das Vorstellen von des Menschen Sinnlichkeit, nicht aber von dem Geiste als solchem verursacht werde. Einen classischen Ausspruch hierüber enthält Medit. VI. pag. 36; er lautet: Manifeste animadverto mihi peculiari quadam animi contentione opus esse ad imaginandum, qua non utar ad intelligendum: quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem et intellectionem puram clare ostendit. Ad haec considero istam vim imaginandi, quae in me est, prout differt a vi intelligendi, ad mei ipsius, hoc est, ad mentis meae essentiam non requiri, nam quamvis illa a me abesset, procul dubio manerem nihilominus ille idem, qui nunc sum, unde

eins zusammenfallen — und diesen glaubte er durch sein Cogito ergo sum gefunden zu haben.... Im Cogito ergo sum glaubte Cartesius Denken und Sein als unmittelbar identisch erkannt zu haben." *) Wie wenig Cartesius sowohl jenen Willen, den Nachweis für die Identität von Denken und Sein zu liefern, als auch den Glauben an diese Identität in Wirklichkeit gehabt habe, wird unsern Lesern aus dem klar geworden sein, was wir über diesen Gegenstand früher in dem dritten Kapitel des vorhergehenden Heftes bemerkt haben. Es wird das dort von uns Gesagte auch nicht dadurch widerlegt, daß Schelling sich für seine gegentheilige Auffassung auf die bekannten Stellen beruft, in denen Cartesius sich dagegen verwahrt, daß er das cogito ergo sum in dem Sinne eines logischen oder eines solchen Schlusses wolle verstanden wissen, dessen Obersatz lauten würde: omne, quod cogitat, est und dessen Untersatz: atqui ego cogito heißen müßte. Ja Cartesius geht noch weiter; er läugnet, wie Schelling richtig hervorhebt, in diesen Erklärungen sogar auf das Bestimmteste, daß der Satz: Cogito ergo sum von ihm als ein Schluß (ein Syllogismus) überhaupt oder welcher Art auch immer gemeint sei. Vielmehr erklärt Cartesius die Erkenntniß der eigenen Existenz (des eigenen Seins) von Seiten des Geistes positiv und ausdrücklich für „einen ursprünglichen aus keinem Syllogismus abgeleiteten Begriff" oder „für eine einfache geistige Anschauung. **) Aber folgt denn

---

sequi videtur illam ab aliqua re a me diversa pendere, atque facile intelligo, si corpus aliquod existat, cui mens sit ita conjuncta, ut ad illud veluti inspiciendum pro arbitrio se applicet, fieri posse, ut per hoc ipsum res corporeas imaginer; adeo ut hic modus cogitandi in eo tantum a pura intellectione differat, quod mens, dum intelligit, se ad seipsam quodam modo convertat respiciatque aliquam ex ideis, quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus et aliquid in eo ideae vel a se intellectae vel sensu perceptae conforme intueatur.

*) Schelling a. a. O. pag. 9. In etwas anderer aber ebenso verkehrter Weise spricht sich Kant aus, wenn er behauptet: „Der vermeintliche Cartesianische Schluß, cogito ergo sum, ist in der That tautologisch, indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt." S. W. Bd. II. pag. 285.

**) Resp. ad II. obj. pag. 74. Quum advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo sylloismo concluditur; neque etiam, quum quis dicit, ego cogito ergo sum sive exsto, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit. Vergl. hiermit Renati Des Cartes ad C. L. R. epistola pag. 143 u. 144; ferner epist. pars III, 114 pag. 421. An der zuletzt angeführten Stelle heißt es: Nonne mihi largieris, minus te certum esse praesentiae objectorum, quae vides, quam veritatis hujus propositionis: cogito ergo sum: Caeterum cognitio ista non

hieraus, was Schelling als die eigentliche und wahre Ueberzeugung des Cartesius auszugeben keinen Anstand nimmt, nämlich dieses, daß Denken und Sein des Geistes identisch seien, oder „daß das Sum in dem Cogito schon eingeschlossen, in ihm schon mitbegriffen und ohne weitere Vermittelung gegeben sei?" Wer könnte einen derartigen Schluß, wie Schelling hier zieht, auch nur von ferne für berechtigt halten, der nicht bloß die wenigen, so vielfach gewaltsam ausgebeuteten Stellen im Auge hat, auf die unser Kritiker Bezug nimmt, sondern dem das Heer von Aussprüchen gegenwärtig ist, in denen Cartesius einerseits das Denken als Accidenz (Erscheinung) von dem Sein als der Substanz (Wesenheit) des Geistes auf das unzweideutigste unterscheidet und andererseits die Behauptung aufstellt, daß keine Substanz unmittelbar erkannt, daß dieselbe immer und überall vielmehr nur aus den wahrgenommenen Accidenzien oder Erscheinungen erschlossen werden könne. Aussprüche, in denen diese Auffassung der Genesis und Beschaffenheit des Substanzialitätsgedankens als eines im Geiste sich vollziehenden Schlusses für die allein richtige ausgegeben wird, sind außer den in den Anmerkungen zu Seite 19 und 27 des ersten Heftes angeführten z. B. folgende. „Die Substanzen, so heißt es, erkennen wir nicht unmittelbar, wie anderwärts bemerkt worden ist, sondern nur daraus, daß wir gewisse Formen oder Attribute wahrnehmen. Da nun diese, um zu existiren, irgendeinem Dinge (einem realen Sein) inhäriren müssen, so nennen wir dieses Ding, welchem sie inhäriren, Substanz." *) Die Erkenntniß (der Gedanke) der Substanz vermittelt sich also einem Cartesius aus der vorhergegangenen Erkenntniß eines jeden ihrer Attribute; **) denn „durch das natürliche Licht ist einleuchtend, daß das Nichts nicht Träger von Affectionen oder Qualitäten sein kann; deßhalb muß überall da, wo wir welche der letzteren entdecken, auch ein Ding oder eine Substanz gefunden werden, dem jene innewohnen." ***) Ja damit in dem fraglichen Punkte gar keine Dunkelheit

---

est opus tuae ratiocinationis neque praeceptum tibi a Magistris tuis traditum. Anima tua eam sentit, videt, contrectat. Et quamvis imaginatio tua, quae se per summam importunitatem cogitationibus tuis intermiscet, claritatem ejus diminuit, dum eas suis figuris replere satagit, est tamen illa argumentum capacitatis animarum nostrarum ad recipiendum a Deo cognitionem intuitivam.

*) Resp. IV. pag. 122. Neque enim substantias immediate cognoscimus, ut alibi notatum est, sed tantum ex eo, quod percipiamus quasdam formas sive attributa, quae quum alicui rei debeant inesse ut existant, rem illam cui insunt vocamus substantiam.

**) Princ. phil. I, 53: Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur.

***) Die lateinischen Worte haben wir pag. 19 des ersten Heftes mitgetheilt.

übrig bleibe, hat Cartesius es nicht unterlassen, das Auffinden der Substanz aus einem jeden ihrer Attribute auch geradezu und ausdrücklich als eine vom Geiste gezogene Schlußfolgerung zu bezeichnen. „Erstlich, so schreibt er, kann die Substanz daraus allein, daß sie ein existirendes Ding ist, nicht bemerkt werden, denn das allein afficirt uns an (durch) sich nicht. Aber leicht erkennen wir sie aus einem jeden ihrer Attribute, in Folge jenes allgemeinen Begriffs, daß das Nichts nicht Träger von Attributen, Eigenschaften oder Beschaffenheiten sein kann. Denn daraus, daß wir irgend ein Attribut wahrnehmen, schließen wir, daß auch irgendein existirendes Wesen oder eine Substanz, der jenes vindicirt werden könne, nothwendig vorhanden ist. *)

Die eigentliche und wahre Meinung des Cartesius, welche in den zuletzt angeführten Aussprüchen desselben offen zu Tage tritt, ist also eine der Schelling'schen Darstellung gerade entgegengesetzte. Cartesius meinte nicht, wie Schelling ihm unterlegt, das Sum sei in dem Cogito schon eingeschlossen, in ihm schon mitbegriffen und ohne weitere Vermittelung gegeben, so daß das in dem cogito begriffene sum nur heißen soll: „sum qua cogitans, ich bin als denkend, d. h. in dieser bestimmten Art des Seins, welche Denken genannt wird, und die nur eine andere Art zu sein ist als z. B. die des Körpers, dessen Art zu sein darin besteht, daß er den Raum erfüllt, d. h. von diesem Raum, den er einnimmt, jeden andern Körper ausschließt." **) Hätte Cartesius die Sache so aufgefaßt wissen wollen, so wäre er freilich mit bewußter Absichtlichkeit für die Identität von Denken und Sein des Geistes eingestanden; dem Ich als solchem käme dann nur eine bestimmte Art des Seins zu, diejenige nämlich, welche Denken genannt wird; das Denken wäre als solches auch schon das eigentliche Sein des Geistes und umgekehrt, und es könnte von einer (wesentlichen) Verschiedenheit des Geistes als solchen von dem Denken desselben bei Cartesius nicht viel Aufhebens mehr gemacht werden. Und doch muß man die zahlreichen Schriften des großen Mannes nur wie im Sturmschritt und in völliger Gedankenlosigkeit durchlaufen haben, wenn man in denselben die Behauptung einer wesenhaften Verschiedenheit von Denken und Sein (Substanz) des Geistes nicht ge-

*) Princ. phil. I, 52: Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit: sed facile ipam cognoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse.

**) Schelling a. a. O. pag. 10.

funden hat. Denn offenbar sind beide, Denken und Sein, dem Cartesius zwei verschiedene, aber auf einander bezogene und zu einander gehörige Existenzen; ersteres inhärirt dem letzteren; jenes verhält sich zu diesem wie das Accidenz und die Wirkung zu der Substanz und der (realen) Ursache. Das Sein als die Substanz des Geistes untersteht dem Denken als der reale Grund und Boden, in welchem das Denken als solches allein Wurzel fassen, sowie Bestand und Dasein haben kann. Faßt man den Ausdruck: „Sein" nicht in dem logischen Sinne als Prädikat, in welchem durch denselben nichts als die bloße Existenz ausgesagt wird, sondern versteht man denselben in dem metaphysischen Sinne von „Substanzsein", so findet er nur auf den Geist oder das Ich als solches, nicht aber auch auf das Denken seine Anwendung. In jener logischen Bedeutung kommt das Sein freilich beiden, dem Ich oder dem Geiste als solchem und dem Denken als solchem, sowie überhaupt allem und jedem Existirenden in ganz gleicher Weise zu; denn in dieser Bedeutung sagt dasselbe eben nichts als die nackte, einfache Existenz desjenigen aus, auf welches dasselbe bezogen wird. Aber bei der Verhältnißbestimmung von Denken und Sein des Geistes handelt es sich nicht um das letztere in der Bedeutung eines logischen Prädikates; hier ist es zu thun um die Qualität desjenigen Seins, welches dem Denken und desjenigen, welches dem Ich oder dem Geiste als solchem zuerkannt werden muß. Und da ist keine Frage, daß Cartesius dem letztern als einer wahrhaften substantia oder res cogitans ein principielles Sein oder ein Sein in und an sich selber, dagegen dem Denken als solchem nur ein accidentelles Sein oder ein Sein in und an einem Andern, nämlich an dem Geiste als der dasselbe causirenden und tragenden Substanz vindicirt wissen will. Und wenn auch zuzugeben ist, wie wir in dem dritten Kapitel des ersten Heftes gethan haben, daß Cartesius diesen principiellen Character und die mit demselben nothwendig verbundene schlechthinige Unzerstörbarkeit der geistigen und ebenso jeder andern Substanz nicht überall in voller Bestimmtheit behauptet hat — aus keinem andern Grunde, als weil er die Genesis des Substanzialitätsgedankens im eigenen Geiste im allgemeinen zwar richtig erfaßt hatte, ohne aber auch zugleich den Proceß nach allen Momenten zu durchschauen, als dessen Schlußresultat jener Gedanke sich einstellt, — so kann doch andererseits keineswegs geleugnet werden, daß Cartesius sich da, wo er das Denken und den Geist (das Ich) als solchen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse betrachtet, von all' und jedem Schwanken bezüglich der principiellen Existenz des letztern durchaus frei und fern gehalten. Eine Unsicherheit in dieser Beziehung findet sich demzufolge freilich bei Cartesius, aber die-

selbe ist keineswegs der Art, daß sie selbst einen nur leisen Zweifel über die wahre und eigentliche Ueberzeugung desselben könnte aufkommen lassen.*)

Dieselbe Unsicherheit, in welche Cartesius bezüglich der principiellen Existenz des Geistes hineingerieth, findet sich bei ihm auch, wie schon angedeutet, in der Behandlung des Substanzialitätsgedankens. Seinem scharfen Blicke blieb zwar auch hier der richtige und wahre Sachverhalt nicht verborgen, aber diese große und wichtige Entdeckung war bei ihm mehr ein glücklicher und genialer Griff, als das Resultat einer genetischen und wissenschaftlichen Untersuchung des geistigen Erkenntnißprocesses. In Folge jenes Griffes erklärte er, wie die oben angeführten Aussprüche beweisen, den Substanzialitätsgedanken auf das nachdrücklichste und zu den verschiedensten Malen als den Rückschluß, welchen der Geist aus den

*) Es ist erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit selbst renommirte Philosophen, namentlich aus der Schellingisch-Hegel'schen Schule, das logische Prädikat des Seins dem metaphysischen Begriff des Seins im Sinne von Substanz, Wesenheit, Realprincip oder Ding an sich identisch setzen; die hieraus mit Nothwendigkeit stammende Verworrenheit der Gedanken ist in der That beispiellos. Das Sein als logisches Prädikat ist inhaltlich offenbar leer, denn es bedeutet nichts als die einfache, nackte Existenz. Diesem logischen Sein wird sofort ein realer Character angedichtet und mit dieser fingirten Realität der Begriff der Leerheit im Sinne von Unbestimmtheit (Indifferenz) verbunden. So ist es das reine Sein oder das Sein an sich; es ist zugleich das einzige Sein an sich und daher auch das Absolute in seiner anfänglichen Existenzweise. Der Philosophie fällt nun das wahrlich undankbare Geschäft zu, die Entwickelung dieses erdichteten Absoluten zur Natur und zur Welt des Geistes nachzudenken und zur Darstellung zu bringen. Einer Probe solchen Räsonnements begegnet der Leser z. B. bei Dr. Karl Rosenkranz in seinem „System der Wissenschaften. Königsberg 1850" pag. 14, wo es wörtlich heißt: „Sein an sich ist, als Begriff, die Abstraction von jeder Bestimmtheit. Was im Denken das Aufheben jedes Unterschiedes, das Setzen der Unterschiedlosigkeit des Daseins vom Dasein ausmacht, das ist nichtsdestoweniger an sich. Das bloße Ist, an dem jede andere Bestimmtheit getilgt ist, ist. Es ist in aller Bestimmtheit, denn jede, worin sie auch bestehe, ist. Der Raum, der Stein, der Stern, die Blume, das Thier u. s. w., jede dieser Existenzen, wie unendlich an sich von einander verschieden, sind identisch darin, zu sein. Die Leerheit des Gedankens des Seins überhaupt ist in dem Sein als Sein zugleich der wirkliche Inhalt. In der Abwesenheit aller Prädikate ist das Sein das reine Sein, das eben nur erst Sein, nichts Anderes ist.

Unter Sein, dessen Bestimmtheit die Prädikatlosigkeit, heißt es weiter, darf daher noch nicht das Absolute nach seiner Vollendung verstanden werden. Wohl aber ist das Sein auch eine, und zwar die unvollkommenste, anfänglichste Bestimmung des Absoluten. Sein ist die Bestimmung, die jedem Sein, also auch dem absoluten inhärirt. Was jedoch das Absolute sei, (— nämlich in den Momenten seiner Entfaltung zum Dasein —) das ist mit der Tautologie: das Sein ist das Sein, noch nicht gesagt."

(unmittelbar) wahrgenommenen Accidenzien oder Attributen oder Eigenschaften auf das nicht unmittelbar wahrnehmbare reale Sein zu machen gezwungen sei. Kein Accidenz oder Attribut, welcher Art dasselbe auch sein mag, hat, so behauptet Cartesius, als solches um seines rein formalen Characters willen ein Sein oder eine Existenz in und an sich selber; eine derartige selbsteigene d. i. in sich selber wurzelnde, von keinem andern Etwas getragene Existenz kommt nur demjenigen zu, was die Sprache als Substanz, Ding, Realprincip u. s. w. bezeichnet. Nimmt daher der Geist wo immer Accidenzien oder Attribute als bloße Formen oder Erscheinungen wahr, so kann derselbe schlechterdings auch nicht umhin, eine Substanz zu postuliren, in welcher jene für ihre Existenz den nöthigen Halt gewinnen, in der sie begründet und aus der sie für das vernünftige Denken begreiflich werden. Und obschon der Geist die Substanz als solche nicht unmittelbar wahrnimmt, vielmehr nur aus den wahrgenommenen Accidenzien auf diese zurückschließt, so kann doch dieser Umstand dem Geiste die Gewißheit von dem Dasein derselben im mindesten nicht beeinträchtigen. Denn dieselbe unbezweifelbare Gewißheit, welche eben wegen der Unmittelbarkeit, mit der sie wahrgenommen werden, dem Denken der Accidenzien anhaftet, geht naturgemäß auch auf das Denken der Substanzen über, aus dem einfachen Grunde, weil die Existenz jener das Dasein dieser zur Voraussetzung hat.

Nun faßte aber Cartesius, wie gezeigt wurde, den menschlichen Geist als solchen in dem Sinne einer wahrhaften Substanz. Der Gedanke des Geistes von ihm selbst oder das cogito ergo sum kann daher auch, wenn man dasselbe nach seinem wahren Sinne und in derjenigen Bedeutung auslegt, welche es bei Cartesius hat und haben muß, nur so verstanden werden, daß der Geist zum Erfassen seiner selbst vordringt, indem er die ihm selber immanenten Erscheinungen (Accidenzien) unmittelbar wahrnimmt und die wahrgenommenen auf sich als Substanz und Wesenheit zurückbezieht, um jene in dieser als dem ihnen unterliegenden Realprincipe zu begründen. Der Geist nimmt sich selbst unmittelbar also nicht wahr; er kann dieses bei sich selbst ebenso wenig, als es ihm bei irgend einer andern Substanz möglich ist. Was er unmittelbar in und an sich selber wahrnimmt, sind ebenfalls nur seine Accidenzien als ebensoviele Erscheinungen. Und eben einzig und allein die formale Beschaffenheit oder die unselbstständige Existenz dieser Erscheinungen ist es, welche den Geist nöthigt, hinter und unter die letzteren herabzusteigen und auf sich selber zurückzugreifen, oder auf sich selbst als auf das eine jene in sich tragende Princip und Wesen zu schließen. Der Ichgedanke

oder das cogito ergo sum ist demzufolge, wenn man den eigentlichen Cartesius im Auge behält, allerdings ein Schluß; freilich ist es kein logischer Schluß, sondern ein solcher, der wegen seiner qualitativen Verschiedenheit von jenem mit vollem Rechte auf den Ehrentitel eines ontologischen oder metalogischen (metaphysischen) Schlusses Anspruch erheben kann. Aber diese für den Aufbau einer gesunden und stichhaltigen Metaphysik nicht hoch genug anzuschlagende Entdeckung war, wie gesagt, für Cartesius viel mehr ein glücklicher Fund, als das Resultat von systematisch getriebenen und allseitig durchgeführten erkenntnißtheoretischen Untersuchungen. Hiermit hängt es zusammen, daß Cartesius die Tragweite dieser seiner Entdeckung für den ganzen Bereich der Philosophie noch keineswegs durchschaute; ja daß ihm das einmal gewonnene durchaus richtige Verständniß derselben wieder entschlüpfte. So kam es denn, daß Cartesius in der Bekämpfung des cogito ergo sum als eines logischen Schlusses, der sich aus dem Obersatze: omne, quod cogitat, est, vermitteln sollte, bedeutend über das Ziel hinausschießen und in den Fehler verfallen konnte, demselben mit jener logischen auch all' und jede andere Schlußform abzusprechen und es statt dessen für „einen ursprünglichen (apriorischen) Begriff" oder für „eine einfache geistige Anschauung" zu erklären, wie wir oben gesehen haben.*)

Wäre diese letztere Auffassung des cogito ergo sum die richtige, so müßte zugegeben werden, daß Schelling mit den oben gegen dasselbe erhobenen Incriminationen ebenfalls im Recht wäre. Die Existenz des Geistes als solchen könnte in diesem Falle keine principielle sein; der Geist als solcher würde aufhören müssen, als ein Sein in und an

*) Bekanntlich knüpft eines der neuesten und großartigsten Systeme der deutschen Philosophie, das Günther'sche, unmittelbar an Cartesius an und zwar in der Art, daß es mit diesem in dem cogito ergo sum (dem Ichgedanken) oder dem im Selbstbewußtsein sich als die reale Ursache seiner Erscheinungen erfassenden Geist des Menschen den einzig zulässigen Ausgangspunkt der Philosophie anerkannt wissen will. Dabei vindicirt Günther sich das Verdienst, das mangelhafte, ja zum Theil verkehrte Verständniß, welches Cartesius über Genesis und Beschaffenheit des cogito ergo sum errungen, durch eine genetische Darlegung des geistigen Erkenntnißprocesses verbessert und so den Grund zu einer philosophischen Weltanschauung gelegt zu haben, welche nicht Gefahr laufen könne, von einer ihrer nachgeborenen Schwestern als unhaltbar beseitigt zu werden. Auch kann die Philosophie unmöglich auf ewig zu einer bloßen Sisyphus-Arbeit verurtheilt sein und keiner, der den Glauben und das Vertrauen auf die Macht des Denkgeistes sich gerettet hat, wird den Hegel'schen Satz unterschreiben, daß jedes philosophische System wie relativ wahr so auch relativ unwahr sei und daß demzufolge auf jedes das biblische Wort Anwendung finde: Siehe! die Füße derer, welche deine Vorgänger begraben haben, stehen schon vor der Thüre, bereit, auch dich hinaus zu tragen. Vielmehr ist mit Kant an der einstigen, viel-

sich selber zu gelten, und er würde auf die Stufe eines Seins in und an einem andern oder einer bloß formalen (unselbstständigen) Erscheinung erniedrigt und herabgewürdigt werden, denn es ist dem Geiste unmöglich, durch „eine einfache (unmittelbare) Anschauung" oder durch „einen ursprünglichen Begriff" irgend eine Substanz, welcher doch einzig und allein eine solch' principielle Existenz oder ein Sein in und an ihr selber zuerkannt werden kann, sich zum Bewußtsein zu bringen. Es würde daher das Ich oder der Geist als solcher mit dem Denken als solchem bezüglich der Existenz auf die gleiche Linie zu stehen kommen; beide wären nichts als Erscheinungen und in dieser Hinsicht wirklich identisch. Auch sind wir nicht gewillt, in Abrede zu stellen, daß bei Cartesius manche Anklänge von einer derartigen Identification von Denken und Sein (Substanz) des Geistes wirklich vorkommen, ja, was mehr sagen will, daß diese Auffassung sich bei ihm in der That zur Geltung bringt und auf den Fortbau seines philosophischen Systems nach dieser und jener Seite hin sehr hemmend und störend einwirkt. Allein als die eigentliche und wahre Ueberzeugung des Cartesius sowie als die das cogito ergo sum zu einem richtigen Verständnisse bringende Auffassung desselben kann diese Erklärung nicht angesehen werden; sie ist beides so wenig, daß sie vielmehr das von Cartesius in voller Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochene richtige Verständniß seines philosophischen Ausgangspunktes geradezu verläugnet. Nach dieser richtigen, wenn auch unvollständigen Erklärung des cogito ergo sum ist der Geist als solcher im Unterschiede von dem Denken desselben eine wahre Substanz oder ein principielles, in und an sich selber seiendes Wesen. Wird dieses festgehalten, so fallen auch alle die anderen Einwendungen weg, welche Schelling, wie wir oben vernommen, gegen das cogito ergo sum als den Ausgangspunkt der Philosophie ebenfalls noch erhoben hat.

Schelling hat auszusetzen, daß wegen der bloß subjectiven Gewißheit, welche der Thatsache des Selbstbewußtseins eigen sein soll, auch der nachweisbare Zusammenhang alles andern mit dieser Thatsache immer nur ‚ein subjectiv logischer" sein könne. Dieser Einwand erweist sich als ein

leicht baldigen „Vollendung" der Philosophie und namentlich der Metaphysik fest zu halten, wenn dieselbe endgültig auch einen ganz anderen Anblick gewähren mag, als die von Kant entworfene Zeichnung vermuthen läßt (S. W. Bd. II. pag. 13). Unter diesen Ein- und Aussichten wäre es wohl an der Zeit, daß man bei Bearbeitung der Geschichte der Philosophie das Günther'sche System nicht mehr so vollständig und planmäßig ignorirte, wie bis jetzt meistens der Fall ist, und daß man ganz besonders den Kern- und Angelpunkt desselben, das revidirte und corrigirte cogito ergo sum oder Günthers Analyse des geistigen Denkprozesses, in kritische Untersuchung nähme.

völlig hinfälliger, wenn man sich an das erinnern will, was wir früher über das Ziel der Philosophie bezüglich der von ihr anzustrebenden Gewißheit bemerkt haben. All' und jede Gewißheit ist und bleibt insofern freilich eine subjective, als sie eben ein bestimmter Zustand in dem sich vergewissernden Subjecte selber ist. Diesen Character trägt auch die mit dem Ichgedanken oder dem Selbstbewußtsein verbundene Gewißheit an sich. Aber dieselbe ist um dieses Umstandes willen nicht etwas bloß subjectives; vielmehr ist die objective Richtigkeit des im Selbstbewußtsein als subjectiv gewiß Erkannten d. i. des Ich oder des Geistes als der einen alle ihre Erscheinungen in sich tragenden und aus sich heraussetzenden Substanz ebenfalls unbezweifelbar gegeben. Denn die Vernunft des Geistes würde zur Unvernunft werden, wenn sie Erscheinungen als existirend denken wollte, ohne denselben ein reales Sein oder eine Substanz als den in und an sich selber existirenden Träger jener unterzulegen. Hat aber der Denkgeist des Menschen über seine eigene Existenz und substanziale Natur nicht bloß subjective Gewißheit, sondern auch objective Sicherheit, so kann auch der Zusammenhang alles andern mit dem Geiste, wofern derselbe wirklich nachgewiesen, nicht mehr mit Schelling als ein bloß „subjectiv logischer" bezeichnet werden.

Der Denkgeist steht mit den Realprincipien, die nicht er selber sind, nicht unmittelbar sondern nur mittelbar in Verbindung; von denselben ist jenem unmittelbar nichts gegeben als gewisse ihm selbst immanent gewordene Erscheinungen jener. So hat der Geist von dem absoluten Realprincipe unmittelbar nichts als die ihm immanente Gottesidee; von der Welt der ihn umgebenden Gegenstände nichts als die Einwirkungen, welche er von denselben beständig in sich aufnimmt und aufzunehmen genöthigt ist. Die Gottesidee sowie diese Einwirkungen als solche, welche, sofern sie in dem Geiste existiren, seine eigenen Erscheinungen sind, kann der Geist um der Unmittelbarkeit willen, in welcher dieselben sich ihm darbieten, nicht läugnen; er ist ihrer zweifellos gewiß. Aber eben dieselbe Gewißheit hat er auch darüber, daß der reale Inhalt dieser Erscheinungen nicht er selber ist und daß derselbe überhaupt in ihn selbst auch nicht hineinfällt. Und doch ist der Geist genöthigt, zu jenen Erscheinungen einen realen Inhalt zu postuliren. Er ist hierzu genöthigt bezüglich der von außen empfangenen Einwirkungen, weil er denselben, seinem vernünftigen Denkgesetze entsprechend, als bloßen Wirkungen, mithin als formalen Erscheinungen kein Sein in und an ihnen selber zusprechen kann, ihnen also ein Sein in und an einem andern als ihrer Substanz oder realen Ursache zusprechen muß. Da aber der Geist sich selber als diese Substanz und Ursache nicht ansehen kann, so muß er eine

solche außer sich postuliren, auf welche er jede ihm von außen zu Theil gewordene Einwirkung zurückführt. Aehnlich, wenn auch nicht ebenso, verhält es sich auch mit dem Gottesgedanken als solchem. Der Geist erkennt sich im Selbstbewußtsein zwar als Substanz, aber als bedingte Substanz oder als Sein nicht schlechthin. Dieser Umstand nöthigt ihn, für die Existenz seiner als Substanz ebenso einen (realen) Grund außer sich zu suchen, wie er einen solchen für seine eigenen Erscheinungen in sich selbst bereits gefunden hat. So transcendirt der Geist sich selber als Realprincip und postulirt das göttliche oder unbedingte Realprincip als diejenige reale Ursache, welcher er selber seine Existenz mittelst schöpferischer Position zu verdanken hat. Ist aber die Gewißheit, mit welcher der Denkgeist die Postulirung dieser Substanzen außer ihm vornimmt, etwa mit Schelling als „eine bloß subjectiv logische" anzusehen? Kann er bloß sagen: „so gewiß Ich bin, so gewiß muß ich auch annehmen, — und nicht: so gewiß muß es auch sein — daß A. B. C. u. s. w. seien? Erlangt der Denkgeist mit andern Worten über das Dasein der postulirten Substanzen bloß subjective Gewißheit, nicht aber auch objective Sicherheit? Wie wäre das möglich, da ihm die objective Sicherheit bezüglich seiner selbst als Substanz in keiner Weise kann abgesprochen werden, wie wir gesehen haben. Denn wenn jetzt der Geist Erscheinungen in sich trägt, als deren realen Inhalt er sich selber nicht ansetzen kann, so muß ein solcher nothwendig außer ihm existiren. Und von dieser Thatsache hat der Denkgeist ganz denselben Grad subjectiver Gewißheit und objectiver Sicherheit, als er ihn von seiner eigenen Existenz und Wesenheit besitzt und auch besitzen muß.

Nicht weniger, als die eben besprochene, müssen auch die weiteren Einwendungen, welche Schelling bezüglich des behandelten Gegenstandes erhebt, als unbegründete abgewiesen werden. Er sagt: „Wie eigentlich A, B und C unter sich, oder mit ihrem wahren Princip, oder auch nur, wie sie mit dem Ich bin selbst zusammenhangen, wird durchaus nicht gezeigt." Mag sein, daß Cartesius hier wie in manchem anderen Gegenstande seiner Aufgabe Schuldner geblieben ist; aber damit kann nicht behauptet sein, daß dieser Defect nicht könne nachgeholt und das von Schelling mit Recht Geforderte könne geleistet werden. Daß dieses im Gegentheil recht gut möglich sei und mit der Zeit wohl auch zur Wirklichkeit werden möge, ist eine Hoffnung, die mehr als einen Grund für sich anzuführen hat. Denn der Geist oder das Ich mag Objecte aus welcher Region des Universums auch immer erkennen, es kann sie nur insofern erkennen, als sie in irgendeiner Weise, sei es als Ideen sei es als Einwirkungen in ihm sind. Und so wie der Geist, einzig und allein aus

dieser, um mich so auszudrücken, idealen Existenz, welche die Dinge außer ihm in ihm selber annehmen, ihrer realen Existenz mit Gewißheit und Sicherheit sich bemächtigt, so wird auch allein die Beschaffenheit und der Zusammenhang jener zu einer gewissen und sichern Erkenntniß der Beschaffenheit und des Zusammenhanges dieser ihm zu verhelfen im Stande sein. Aber die richtige und wissenschaftliche Erkenntniß aller anderen dem Geiste coexistenter Realprincipien ist dadurch bedingt, daß derselbe zuerst einen ebenso richtigen als hellen und tiefdringenden Blick in seine eigene Wesenheit und die Beschaffenheit derselben geworfen hat. Und gerade darin, daß Cartesius, ungeachtet der vielen Wahrheiten, die er, ein eminent befähigter und klarer Kopf, über die Beschaffenheit des menschlichen Geistes zu Tage gefördert, es doch versäumt hat, durch ausgiebige erkenntnißtheoretische Untersuchungen diesen Gegenstand nach allen Seiten in's Klare zu stellen, – gerade darin, sage ich, mag der Grund gelegen sein, daß er auf die oben von Schelling geltend gemachten Forderungen nur solche Antworten ertheilen konnte, welche weder die wissenschaftlichen Bedürfnisse seiner Zeitgenossen noch die der forschenden Nachwelt zu befriedigen im Stande waren.

II. Kapitel.

Schellings Polemik gegen das cogito ergo sum im Besondern.

Schellings Kritik des cartesischen Ausgangspunktes der Philosophie, sofern dieselbe sich „im Allgemeinen" hält, hat ihre Aufgabe offenbar sehr leicht genommen; es hängen ihr von allem zwei Eigenschaften an, die ihr nicht zur Zierde gereichen: Unklarheit und Oberflächlichkeit. Unklar ist Schelling in allem demjenigen, was er über die Unzulässigkeit des cogito ergo sum als des Fundamentes, von welchem jede wahre Philosophie müsse getragen werden, wegen der angeblichen mit jener Thatsache verbundenen bloß subjectiven Gewißheit vorzubringen weiß; oberflächlich ist er deswegen, weil er auf seinen kritischen Wanderungen nur die eine bei Cartesius vorkommende Auffassung jener Thatsache berücksichtigt, dagegen eine zweite, von jener toto coelo verschiedene und dazu in den cartesischen Schriften viel öfter und schärfer zum Ausdrucke gelangende Erklärung derselben wie gar nicht vorhanden ignorirt hat. Und doch ist gerade jene erste Auffassung des cogito ergo sum, die Schelling zur Grundlage seiner Kritik macht, eine, wie gezeigt wurde, und wie in dem folgenden Hefte noch heller zu Tage treten wird, durchaus verfehlte

Dasselbe läßt sich mit Fug und Recht aber nicht von der zweiten Auffassung des Cartesius sagen; dieselbe mag unvollständig und daher auch ungenügend genannt werden, verfehlt ist sie nicht; vielmehr bringt dieselbe in ihrer wesenhaften oder qualitativen Unterscheidung der Substanz des Geistes von dem Denken desselben und umgekehrt eine Wahrheit zur Sprache, die den Gründern der mannichfaltigen Systeme der neueren deutschen Philosophie nur deßhalb so vielfach und so gänzlich verloren gehen konnte, weil man es nicht mehr für nöthig erachtete, seinen geistigen Gedankenbau psychologisch d. i. gestützt auf unläugbare Thatsachen der innern Erfahrung zu begründen. Man construirte lieber in genialer Weise wacker darauf los, unbekümmert darum, ob die fundamentalen Quadersteine auf Sand oder, wie Cartesius wollte, auf „Felsgestein" oder „Mergel" aufgelegt wurden.*) Da darf man sich denn nicht wundern, daß die in solcher Art aufgeführten Systeme meistens zwar als glänzende Meteore am wissenschaftlichen Himmel aufstiegen, daß sie aber auch wie diese nach verhältnißmäßig nur kurzer Dauer wieder erloschen. Ja dieser für Genialität sich haltenden Construktionssucht ohne tiefgehende psychologische oder, wenn man lieber will, erkenntnißtheoretische Untersuchungen ist es ganz vorzugsweise zuzuschreiben, daß die Philosophie, respective die Metaphysik, die doch die Königin der Wissenschaften sein sollte, und einst auch wirklich für dieselbe gegolten hat, gegenwärtig mehr als jemals, mit Kant zu reden, wie eine verlassene, hilflose Matrone dasteht, die von ihren Schwestern, den sogenannten exacten Wissenschaften, nur noch mit einem mitleidigen Auge betrachtet wird. **) Zu dieser Discreditirung der Philosophie in unseren Tagen hat auch Schelling, namentlich durch seine Naturphilosophie, einen großen Beitrag geliefert; er hat dazu aber auch schon mitgewirkt durch die Oberflächlichkeit, mit welcher er bei seiner Kritik des cartesischen cogito ergo sum,

---

*) Die schöne Stelle, welche wir im Sinne haben, findet sich in der Abhandlung de meth. pag. 18; sie lautet: Quemadmodum fieri solet, quum in arenoso solo aedificatur, tam alte fodere cupiebam, ut tandem ad saxum vel ad argillam pervenirem: atque hoc satis feliciter mihi succedere videbatur. Die dieser Stelle unmittelbar vorhergehenden Worte wurden in Heft I. pag. 64 Anmerkung 1 mitgetheilt.

*) Kants S. W. Bd. II, pag. 6. „Es war eine Zeit, schreibt Kant, in welcher die Metaphysik die Königin aller Wissenschaften genannt wurde, und wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen und die Matrone klagt, verstoßen und verlassen, wie Hekuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops — Ovid. Metam".

gegangen ist. Ob Schelling vielleicht da, wo er „das Verfahren des Cartesius im einzelnen zu beschreiben" unternimmt, seine Aufgabe besser verstanden hat? Wir wollen sehen.

Schelling geht zunächst zur Besprechung des berühmten und berüchtigten Zweifels über, welchen Cartesius für unerläßlich hielt, wofern man zur Entdeckung auch nur einer unbezweifelbar gewissen Wahrheit gelangen wolle. „Der Sinn dieses Zweifels ist, meint Schelling, eigentlich nur der, daß man in der Philosophie nichts für wahr annehmen soll, eh' man es in seinem Zusammenhang erkannt. Indem ich die Philosophie anfange, weiß ich philosophisch eigentlich noch nichts." Den cartesischen Zweifel, in dem hier niedergelegten Sinne aufgefaßt, hält Schelling für etwas, „das sich von selbst versteht;" er gibt ihn also als nothwendige Bedingung jeder gesunden Philosophie ohne weiteres zu. Auch könnte man den hier von Schelling angeführten Worten, an sich betrachtet, wohl eine Deutung geben, welche sie als eine Schilderung des cartesischen Zweifels genau in dem Sinne, wie der Urheber desselben ihn will verstanden wissen, erscheinen ließ. Allein diese Deutung macht Schelling selbst unmöglich; man ersieht das aus dem Tadel, den derselbe in unmittelbarem Gefolge jener seiner lobenden Aeußerung gegen das in Rede stehende Beginnen des Cartesius niederschreibt. „Jene Maxime (nämlich: in der Art, wie Cartesius gethan hat, zu zweifeln), heißt es, ist weniger zu billigen, wenn sie darauf hinführt, nur das mir unmittelbar Gewisse, also, da nur Ich selbst mir unmittelbar gewiß bin, nur mich selbst als Fundament erkennen zu wollen." In diesen Worten unseres Kritikers ist unläugbar der eigentliche Zweck ausgesprochen, den Cartesius bei und mit seinem Zweifel im Auge hatte; er wollte durch denselben nichts erreichen, als wenigstens eine für seinen eigenen Denkgeist schlechthin unbezweifelbare Wahrheit, sollte es am Ende auch keine andere sein als die wenig tröstliche, daß er nichts mit Gewißheit wissen könne. Aber Cartesius sah sein Unternehmen durch einen bessern Erfolg gekrönt; die Frucht, welche sein Zweifel ihm einbrachte, war nicht der Satz, daß er nichts Gewisses wissen könne; sie bestand vielmehr in der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß er, so weit er auch den Zweifel ausdehnen möge, an der Existenz seiner selbst d. i. seines denkenden Geistes zu zweifeln doch schlechterdings außer Stande sei. Diese Erkenntniß war aber auch die einzige, welche Cartesius als eine primitiv schlechthin unbezweifelbare oder als eine durchaus gewisse und richtige wollte gelten lassen. Und so sah er sich denn in Folge seiner Begriffsbestimmung der Philosophie als einer unbezweifelbar gewissen Wissenschaft in die Nothwendigkeit versetzt, die Existenz des eigenen denkenden Geistes auch für die einzige That-

sache auszugeben, von welcher jeder Forscher, der wisse, was er wolle, seine speculative Arbeit zu beginnen und über welcher als dem einzig unzerstörbaren Fundamente er sein ganzes Werk auszuführen habe.

Mit dieser Tendenz und Richtung des cartesischen Zweifels und ebenso mit dem durch denselben zu Tage geförderten Resultate ist Schelling, wie wir bereits gehört haben, nicht zufrieden; der Zweifel des Cartesius soll ohne „speculative Bedeutung" sein; „die Weise, wie Cartesius an allem ihm vor's Bewußtsein Gekommenen gezweifelt, ist, so meint Schelling, nicht eben sehr tief." Und warum mag denn doch das Beginnen des Cartesius, auf welches dieser allenthalben so großes Gewicht legt und mit welchem er eine ganz enorme That vollbracht zu haben glaubt, so gänzlich werthlos sein? Wir freuen uns, daß Schelling uns die Gründe, welche ihn zu einem solch' absprechenden und wegwerfenden Urtheile veranlaßt haben, nicht vorenthalten hat; denn hierdurch sind wir in die Lage versetzt, darüber entscheiden zu können, welchem der beiden Denker vor dem andern der Vorzug gebühre und auf wessen Seite bezüglich des in Rede stehenden Gegenstandes „die spekulative Bedeutungslosigkeit" und „die nicht sehr große Tiefe" zu stehen kommt. Schelling gibt die Gründe für sein Urtheil in folgenden Sätzen an:

„Das sogenannte unmittelbar Gewisse, mein eigenes Sein, ist mir in der That ebenso unbegreiflich — ja vielleicht noch unbegreiflicher, als alles das, was ich vorläufig für falsch oder doch für zweifelhaft angenommen. Verstehe ich den Zweifel an den Dingen recht, so habe ich ebensowohl an meinem eigenen Sein zu zweifeln. Der Zweifel des Cartesius, der sich zunächst nur auf die sinnlich erkannten Dinge erstreckt, kann sich nicht auf ihre Realität überhaupt oder in jedem Sinne beziehen, — denn in irgendeinem muß ich sie ihnen doch zugestehen. Der wahre Sinn meines Zweifels kann nur sein, daß ich diese sinnlich erkennbaren Dinge nicht in dem Sinn zu sein glauben kann, in welchem das Original-, das von sich selbst Seiende ist; denn ihr Sein ist kein originales, wir sehen in ihnen etwas Gewordenes; und inwiefern alles Gewordene von bloß abhängiger und insofern zweifelhafter Realität ist, insofern kann man sagen, sie seien an sich selbst von zweifelhaftem Dasein, oder es sei ihre Natur, zwischen Sein und Nichtsein zu schweben. Eben dieses zweifelhafte Sein muß ich aber auch in mir anerkennen; aus demselben Grunde, aus welchem ich an den Dingen, müßte ich also auch an mir selbst zweifeln." Ganz ähnlich drückt sich Schelling etwas weiter unten aus; hier heißt es: „Das in dem cogito eingeschlossene sum hat nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich bin, sondern nur die Bedeutung eines „Ich bin auf gewisse Weise,"

nämlich eben als denkend, in dieser Art zu sein, welche man Denken nennt. Daher kann auch in dem Ergo sum nicht enthalten sein: Ich bin unbedingter Weise, sondern nur: Ich bin auf gewisse Weise. Von den Dingen kann man aber, wie schon gezeigt, eigentlich auch nur zweifeln, daß sie unbedingt sind; daß sie aber auf gewisse Weise sind, dieß läßt sich auf dieselbe Weise herausbringen, wie Cartesius sein Sum herausbringt. Es ist ebenso richtig zu schließen: Ich zweifle an der Realität der Dinge, also sind sie oder wenigstens: also sind sie nicht gar nicht. Denn an dem, was gar nicht und auf keine Weise ist, kann ich auch nicht zweifeln. Aus meinem Zweifel selbst an der Realität der Dinge folgt also — zwar nicht, daß sie unzweifelhaft oder unbedingt sind, aber doch, daß sie auf gewisse Weise sind; mehr folgt aber, wie gezeigt, auch aus dem Ich denke nicht, als daß ich auf gewisse Weise bin. Alles aber, was nur auf gewisse Weise ist, ist schon eben darum ein zweifelhaft Seiendes. Im wahren Sinne des nicht bloß empirischen und subjectiven, sondern des objectiven und philosophischen Zweifels ist also das Sein, das ich mir selbst zuschreibe, so zweifelhaft als das, was ich den Dingen zuschreibe." *) Die in diesen Worten ausgesprochene Ansicht über den cartesischen Zweifel und seine Bedeutung hat Schelling sein ganzes Leben hindurch festgehalten; es geht dieß aus einer seiner spätesten Schriften: „Der philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie" hervor, wo er sich in der elften Vorlesung bei der Darstelllung seiner desfallsigen Auffassung zum Theil sogar derselben Redewendungen bedient. *)

Die mitgetheilten Einwürfe gegen die Thatsache des Selbstbewußtseins oder gegen das Cogito ergo sum als Anfangs- nnd Ausgangspunkt der Philosophie lassen sich dahin zusammen fassen, daß jenem keineswegs diejenige schlechthin zweifellose Gewißheit eigenen soll, welche ihm von Cartesius zuerkannt wurde, vielmehr, meint Schelling, besteht zwischen der Gewißheit, welche der Denkgeist primitiv d. i. vor allem Philosophiren von der Existenz seiner selbst, und derjenigen, welche er von der Existenz der ihn umgebenden Objecte oder der sinnlichen Gegenstände hat, kein Unterschied. Auch die letztere, die Existenz oder Realität der sinnlichen Gegenstände, läßt sich nämlich nicht in jedem Betracht bezweifeln oder es kann nicht gedacht werden, daß dieselben gar nicht existiren; denn was gar nicht existirt, — das vermag der Denkgeist auch in keiner Weise in Zweifel zu ziehen. Eben aus der Thatsache meines Zweifels an der Realität der sinnlichen Dinge folgt also, daß sie sind; aber freilich ist

*) Die oben ausgehobenen Stellen, denen kein Citat beigefügt ist, stehen sämmtlich a. a. O. pag. 5. ff.

**) S. W. Zweite Abth. I. pag. 269 u. 270.

ihr Sein kein unbedingtes, denn wir sehen in ihnen etwas Gewordenes. Nun ist aber alles Gewordene von bloß abhängiger und insofern zweifelhafter (zufälliger) Realität. Die Sinnes-Objecte sind daher, so schließt Schelling, zwar nicht unzweifelhaft oder unbedingt; im Gegentheil: sie sind ein zweifelhaft Seiendes; aber diese ihnen anhaftende Bezweifelbarkeit leistet selber die gewisse Bürgschaft dafür, daß sie auf gewisse Weise sind. Mehr aber als die hier zuletzt genannte Gewißheit gewährt nach Schelling auch das Selbstbewußtsein nicht in Beziehung auf die Existenz oder Realität des in diesem sich selber erfassenden und denkenden Geistes. Denn auch der selbstbewußte Geist erkennt sich als ein Gewordenes; er ist daher so gut, wie die Sinnes-Objecte, ein zweifelhaft Seiendes; aus demselben Grunde, aus welchem er an den sinnlichen Dingen, muß er demzufolge auch an sich selber zweifeln.

In diesem Räsonnement ist Wahres und Falsches in bunter Fülle unter einander gemischt; unsere kritische Beleuchtung desselben wird sich daher vorzugsweise mit einer Sichtung und Ausscheidung des einen von dem andern zu beschäftigen haben.

Wahr ist vor allem die Behauptung Schellings, daß die Sinnes-Objecte in irgendeinem Betracht wirklich existiren müssen und daß „diese ihre Existenz in gewisser Weise" eben durch die Möglichkeit der Bezweifelung derselben von Seiten des menschlichen Geistes bewiesen werde. Denn unumstößlich fest steht Schellings Grundsatz, daß dasjenige, was schlechthin nicht existirt, auch nicht bezweifelt, überhaupt nicht gedacht werden kann. Aber hier hätte es sich doch der Mühe verlohnt, vor allem die Frage aufzuwerfen: welches denn die gewisse Weise sei, auf welche die sinnlichen Gegenstände unzweifelhaft existiren? Die Beantwortung dieser Frage, ohne welche alles andere von Schelling Vorgebrachte so gut wie werthlos wird, hat derselbe mit keinem Worte versucht, ja nicht einmal die Nothwendigkeit einer solchen Fragestellung ist ihm in den Sinn gekommen. Statt dessen verweist uns Schelling ohne alles Bedenken an die sinnliche Erfahrung, indem er uns daran erinnert, daß wir in den materiellen Gegenständen etwas Gewordenes sehen. Als ob der Gesichtssinn als solcher uns von der objektiven Realität des Gesehenen vergewissern könnte! Und als ob nicht all' und jede Gewißheit einzig und allein in dem seiner selbst gewissen Denkgeiste ihre Wohnstätte habe! Um daher das von Schelling Versäumte nachzuholen, ist zu bemerken, daß der Denkgeist primitiv unbezweifelbare Gewißheit besitzt nicht — von der objectiven Existenz und Realität der Sinnes-Objecte oder nicht von ihnen, sofern sie außerhalb des denkenden Geistes existiren, sondern nur insofern, als sie in diesem letztern selber sind d. i. von den Einwir-

kungen, welche der Denkgeist in seinem Wechselrapport mit jenen von denselben in sich aufgenommen hat. Denn es ist, wie wir zu widerholten Malen schon hervorgerufen haben, eine unbestreitbare Thatsache, daß der Denkgeist nichts unmittelbar wahrzunehmen vermag, was ihm nicht unmittelbar gegenwärtig ist. Unmittelbares Object des Geistes sind aber nur die eigenen ihm immanenten Erscheinungen, also bezüglich der sinnlichen Gegenstände die mannichfaltigen Einwirkungen, welche er von ihnen in sich aufnimmt. Diese Einwirkungen schaut der Geist gleichsam unmittelbar in sich selber an oder er nimmt sie unmittelbar wahr und die wahrgenommenen bringt er sich auch durch Zurückbeziehung derselben auf sich als das dieselben tragende Wesen (Substanz) zum Bewußtsein. Und so wenig der Geist, nachdem er sich einmal zum Selbstbewußtsein erhoben hat, an sich selbst als dem realen oder substanzialen Träger seiner nur formalen Erscheinungen oder Accidenzien zweifeln kann, ebenso wenig ist es ihm auch möglich, die Existenz dieser letzteren in Abrede zu stellen, aus dem einfachen Grunde, weil derselbe einzig und allein durch ihre Vermittelung das Wissen um sich zu erreichen im Stande war.

Aus dieser primitiven Gewißheit, die der Denkgeist vor allem in Beziehung auf die von den äußeren sinnlichen Gegenständen empfangenen Einwirkungen besitzt, folgt aber eine zweite, welche die objective außerhalb des Denkgeistes fallende Existenz jener Gegenstände zum Inhalte hat. Freilich müssen wir mit Kant die Behauptung aufstellen, daß nur dasjenige, was in uns selbst (in unserm Geiste) ist (nämlich die inneren geistigen Erscheinungen), unmittelbar wahrgenommen, daß also das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, sondern nur zu dieser als äußern Ursache derselben hinzugedacht und mithin geschlossen werden könne. Allein aus dieser unbestreitbaren Thatsache kann nicht sofort mit Kant auch gefolgert werden, daß die Existenz jener äußeren Gegenstände, wofern dieselben als Dinge an sich selbst gelten sollen, immer und ewig eine ungewisse oder zweifelhafte bleiben müsse. Denn die Grundlage, auf welcher Kant diese seine Folgerung errichtet, ist völlig werthlos, wenn gleich sie von ihm in der Form eines unantastbaren Axioms hingestellt wird. Kant versichert nämlich: der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache sei jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein könne; demnach bleibe es denn auch in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich sei, ob also alle sogenannte äußere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres innern Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen?

Gegen diese Unsicherheit der Existenz der äußeren sinnlichen Gegenstände gibt es, meint Kant, kein anderes Rettungsmittel, als mit vollen Segeln in den Hafen seiner eigenen Welt-Anschauung einzulaufen und demzufolge mit ihm zu bekennen, daß äußere Gegenstände (die Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen seien, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas, von ihnen abgesondert aber nichts sind.*) Allein Kant selber ist dem oben von ihm ausgesprochenen Grundsatze nicht treu geblieben; denn wie hätte ihm sonst die Nothwendigkeit von der Annahme eines, wenn zwar gänzlich unbekannten, so doch nichts desto weniger wirklichen Dinges an sich außer dem Menschen, durch dessen Einfluß auf unsere Sinnlichkeit wir zu den Vorstellungen äußerer Dinge gelangen sollen, auch nur in den Sinn kommen können?**)

Dem offenbar unhaltbaren Grundsatze des Königsberger Philosophen, daß der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache derselben jederzeit unsicher sei, stellen wir, ohne an anderes zu erinnern, bezüglich unseres Bewußtseins von außer uns existirenden sinnlichen Gegenständen eine Thatsache gegenüber, die sich in dem Leben eines jeden nicht gänzlich gedankenlosen Menschen zu oft wiederholt, als daß sie von demselben irgendwie geläugnet oder auch nur übersehen werden könnte. Es ist unzweifelhaft gewiß, daß unser Wissen um äußere materielle Gegenstände nach einer doppelten Seite hin, nämlich sowohl insofern, als dasselbe sich auf die (reale oder objective) Existenz dieser Gegenstände, als auch insofern, als es sich auf die Qualität oder Beschaffenheit derselben bezieht, unserer eigenen Causalität entzogen und dagegen von fremden, außer unserer Macht liegenden Bedingungen abhängig ist. So habe ich z. B. in diesem Augenblicke ein ebenso klares als sicheres Bewußtsein von der Existenz und Qualität der Pflanze, die ich eben in den Händen halte. Dabei kann ich nicht in Abrede stellen wollen, daß ich vor dem Zeitpunkte, in welchem dieselbe mir zu Gesichte gekommen, weder den Gedanken ihrer Existenz noch den ihrer Beschaffenheit in mir gehabt habe; ja es ist mir sogar unzweifelhaft, daß ich, rein aus mir allein, ohne Anregung von außen, weder den einen noch den andern Gedanken zu bilden überhaupt im Stande gewesen. Diese Erfahrung macht jeder in jedem Augenblicke seines bewußten Le-

*) Die hier größtentheils wörtlich mitgetheilten Aussprüche Kants finden sich in dem für das Verständniß der Kant'schen Philosophie sehr lehrreichen Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft, der die Ueberschrift führt: „Der vierte Paralogism der Idealität.“ Vergl. S. W. Bd. II. pag. 294 ff.

**) S. W. Bd. III, pag. 45 u. a. Vergl. Dilthey: „Leben Schleiermachers.“ Erster Band. Berlin 1870. pag. 104 ff.

bens; es kann daher nicht das geringste Bedenken gegen die Thatsächlichkeit derselben erhoben werden. Und was beweist diese Thatsache? Nichts Geringeres als dieses; sie beweist, daß unser Wissen um äußere materielle Gegenstände in mannigfacher Art bedingt ist von den Einwirkungen, welche wir von diesen Gegenständen in uns aufnehmen. Und wenn nun auch nicht geläugnet werden kann, daß es, wenigstens in sehr vielen Fällen, zweifelhaft sei, ob die Art, wie wir in Folge jener Einwirkungen auf uns die Beschaffenheit der einwirkenden Gegenstände uns vorstellen, die wirkliche oder objective Beschaffenheit der letzteren in Reinheit und Treue wiederspiegele, ob also der Gegenstand und unsere Vorstellung des Gegenstandes sich einander decken; ja wenn sogar zuzugeben ist, daß dieses unzähligemal nicht, und vielleicht niemals gänzlich oder in einem solchen Grade der Fall sein werde, daß zwischen der objectiven Beschaffenheit eines Gegenstandes und unserer Vorstellung derselben schlechterdings keine Differenz mehr bestehen bleibe;*) — wenn auch, sage ich, alles dieses seine Richtigkeit haben mag, so kann es doch andererseits, weder deßwegen noch aus irgend einem andern Grunde einem Zweifel unterliegen, daß der Denkgeist über die objective von seinem eigenen Denken unabhängige Existenz der auf ihn einwirkenden sinnlichen Gegenstände eine schlechthin unbezweifelbare Gewißheit besitzt. Denn er ist sich ja der Einwirkungen bewußt, die er nicht aus und durch sich selber, sondern die er von jenen Gegenständen empfangen hat. Und so wenig er jene läugnen oder bezweifeln kann, ebenso wenig auch diese, da er, seinem Causalitäts- als vernünftigen Denkgesetze gemäß, jene als bloße Wirkungen auf diese als ihre realen Ursachen zurückführen und in denselben begründen muß, um sie so aus denselben begreifen zu können.

Dem Gesagten zufolge ist Schelling im Rechte, wenn er die Bezweifelbarkeit der objectiven Existenz der auf mich einwirkenden sinnlichen Gegenstände in dem Sinne, wie dieselbe von Kant behauptet wird, nicht

*) Eine Vorstellung (ein Gedanke) oder ein Urtheil würde, streng genommen, nur dann objectiv heißen können, wenn durch dasselbe der Gegenstand, auf welchen sich das Urtheil bezieht, vollkommen so gedacht würde, wie er an sich ist, wenn also das Urtheil den Gegenstand in einem non plus ultra von Treue dem Geiste zum Bewußtsein brächte. Diese vollendete Objectivität des Urtheilens oder des Denkens ist auch unzweifelhaft das Ziel, aber leider wohl auch das hienieden stets unerreichbare Ideal einer jeden Wissenschaft. Will man bei der vielseitigen Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß doch noch, wie das ja allgemein Sitte ist, von Objectivität derselben sprechen, so wird man sich schon dazu verstehen müssen, von der eben bezeichneten Höhe etwas herabzusteigen. Objectiv heißt bei uns Menschen eine Erkenntniß schon dann, wenn sie sich zur Erfassung des Gegenstandes in seiner wahren Beschaffenheit oder in dem, was er an sich ist, wenigstens bis zu einem bestimmten Grade erhoben hat.

will gelten lassen. Zwar ist dem Geiste des Menschen als dem Träger all' und jeder Gewißheit von jenen Gegenständen primitiv und unmittelbar nichts als die von ihnen empfangenen Einwirkungen mit Gewißheit gegeben; aber das dem Geiste immanente Bewußtsein um Ursprung und Inhalt eben dieser Einwirkungen theilt dieselbe Gewißheit, welche ihm anhaftet, auch demjenigen Gedankenkreise mit, durch welchen der Geist sich der Realität derjenigen Ursachen bemächtigt, welche jene Einwirkungen in ihm selber erzeugt haben. Sieht sich doch selbst ein Cartesius, der die hier in Rede stehende Gewißheit mit allen nur möglichen Einwendungen zu bekämpfen bemüht war, ebenfalls zu dem Geständnisse genöthigt, daß alles, was wir empfinden, uns unzweifelhaft von einem Gegenstande herkomme, der von unserm Geiste verschieden sei, aus keinem andern Grunde, als weil die Bestimmtheit unserer jedesmaligen Empfindung nicht von uns, sondern durchaus von dem Gegenstande abhänge, der unsere Sinne afficire.*) Cartesius steht daher auch nicht an, die von ihm erregten Zweifel gegen die objective Existenz sinnlicher Gegenstände schließlich selbst wieder als bloß hyperbolische, d. i. als übertriebene und grundlose dem Gelächter preiszugeben.**) Aber so gewiß es auch ist, daß Schelling in dem fraglichen Punkte Recht behält, daß also die Existenz der außer dem Menschen fallenden sinnlichen Gegenstände ebenso zweifellos dasteht, wie die des eigenen denkenden Geistes, so kann doch dieser Umstand keineswegs gegen das Cartesische Cogito ergo sum als Ausgangspunkt der Philosophie verwerthet werden, wie Schelling irrthümlicher Weise gethan hat.

Die Brücke, welche Schelling für geeignet hielt, ihm den Uebergang von dem Cogito ergo sum zu einem ganz andern Ausgangspunkte der Wissenschaft möglich zu machen, erblickt derselbe in einer Anwendung des

*) Princ. phil. II, 1: Quidquid sentimus procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est. Neque enim est in nostra potestate efficere, ut unum potius quam aliud sentiamus, sed hoc a re illa, quae sensus nostros afficit, plane pendet.

**) Medit. VI. pag. 45: Quum sciam omnes sensus circa ea, quae ad corporis commodum spectant, multo frequentius verum indicare quam falsum possimque uti fere semper pluribus ex iis ad eandem rem examinandam, et insuper memoria, quae praesentia cum praecedentibus connectit, et intellectu, qui jam omnes errandi causas perspexit, non amplius vereri debeo, ne illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes ut risu dignae sunt explodendae. Vergl. resp. IV. pag. 124: Sed quia inter hyberbolicas illas dubitationes, quas in prima Meditatione proposui, una eo usque processit, ut etc. In der Synopsis zu den Meditationen pag. 4 sagt Cartesius sogar, daß Niemand, der gesunden Geistes sei, jemals im Ernste an der Existenz der Körperwelt gezweifelt habe.

Wortes „Zweifel" oder „zweifelhaft", die wir als eine völlig unberechtigte von der Hand weisen müssen. Die sinnlichen Dinge, sagt Schelling, sind etwas Gewordenes, sie sind kein Original- oder kein von sich selbst Seiendes; im Gegentheil geben sich dieselben sammt und sonders als „bloß abhängige d. i. von einer andern Realität als ihrer Ursache gesetzte Realitäten" zu erkennen. Diese Abhängigkeit oder, wie Schelling sich auch ausdrückt, die Qualität der Sinnes-Objecte, „zwischen Sein und Nichtsein zu schweben," wird von demselben sofort mit „Zweifelhaftigkeit" oder mit Ungewißheit identisch gesetzt. Und eben um dieser einem jeden einzelnen sinnlichen Gegenstande anhaftenden Zweifelhaftigkeit oder Ungewißheit willen soll sich keiner derselben zu einem Fundamente eigenen, über welchem die Philosophie ihren Bau mit Sicherheit beginnen könne. Wurde aber einmal die Zweifelhaftigkeit der Sinnes-Gegenstände in der angegebenen Bedeutung als genügender Grund angesehen, um dieselben als Ausgangspunkt der Wissenschaft zu verwerfen, so ist selbstverständlich, daß hiermit eben dasselbe Schicksal auch dem denkenden Geiste des Menschen schon bereitet war. Denn wie man auch immer über Ursprung und Wesen des Geistes denken mag, jedenfalls erweist sich derselbe ebenso gut als ein Gewordenes, wie die sinnlichen Gegenstände, die er in sein Bewußtsein aufnimmt; jener mußte daher gleich diesen von Schelling auch als ein bloß zweifelhaft Seiendes angesehen und behandelt werden. Aber wo findet denn Schelling bei dieser Auffassung eine schlechthin zweifellose oder gewisse Realität, an welche der metaphysische Forscher anknüpfen, mit der er seine Untersuchungen beginnen und in deren Besitze er mit Sicherheit auf die Entdeckung neuer Wahrheiten ausgehen kann? Unsere Leser werden Schellings Meinung in dieser Hinsicht schon errathen; sie werden denken, daß derselbe jene schlechthin gewisse Realität eben in demjenigen, was er das O r i g i n a l - oder das v o n s i c h s e l b s t Seiende nennt, ergriffen zn haben glaube. So ist es. Und wie beschaffen denkt sich Schelling dieses sogenannte Original-Seiende? Er denkt es sich und bezeichnet es demzufolge auch als „Subject", ja als u n e n d l i c h e s Subject, aber als ein primitiv noch v ö l l i g u n b e s t i m m t e s oder i n d i f f e r e n t e s Subject. Als dieses letztere ist dasselbe nicht n i c h t s, aber es ist auch noch n i c h t s B e s t i m m t e s, noch k e i n E t w a s. Um in die Bestimmtheit überzugehen, muß es sich v e r e n d l i c h e n (sich zu Etwas machen) oder sich o b j e c t i v i r e n. Hierbei ist nach Schelling festzuhalten, daß es sich nicht wie die Substanz des Spinoza in der bloßen Objectivität verliert, vielmehr taucht es aus jeder Stufe seiner Objectivirung immer wieder zu einem höhern Grade der Subjectivität empor. Doch vernehmen wir Schellings eigene Aussprüche; er sagt:

„Das Subject, inwiefern es noch in seiner reinen Substanzialität gedacht wird, insofern ist es noch frei von allem Sein, und obgleich **nicht** nichts, doch als nichts. Nicht nichts, weil doch Subject, als nichts, weil nicht Object, weil nicht im gegenständlichen Sein seiend. Aber es kann in dieser Abstraction nicht bleiben, es ist ihm gleichsam natürlich, sich selbst als Etwas, und demnach als Object zu wollen (?). Aber der Unterschied dieses Objectwerdens von dem, was auch der Spinozischen Substanz vorausgedacht werden muß, ist dieser, daß letzteres mit gänzlichem Verlust seiner selbst, also ganz und ohne Rückhalt übergeht in das Object, und nur als solches (als Object) noch angetroffen wird, jenes Subject aber nicht blindes, sondern vielmehr unendliches Selbstsetzen ist, d. h. das im Object-Werden nicht aufhört Subject zu sein, unendliches also — nicht in dem bloß negativen Sinne, daß es nur nicht endlich ist oder gar nicht endlich werden könnte, sondern in dem positiven, daß es sich verendlichen (sich zu Etwas machen) kann, aber aus jeder Endlichkeit siegreich, wieder als Subject, hervortritt, oder: daß es durch jedes Endlich-, Object-Werden sich nur wieder in eine höhere Potenz der Subjectivität erhebt."*) In diesen Aussprüchen liegt schon eingeschlossen, daß das in Rede stehende Subject, welches der einzig legitime Ausgangspunkt der Philosophie sein soll, ungeachtet seiner primitiven Unbestimmtheit (Indifferenz) doch den Trieb in sich haben soll, sich ins wirkliche Leben überzusetzen oder sich vor und für sich selber zur Entfaltung zu bringen. Schelling pflegt diesen Gedanken meistentheils in der Wendung auszusprechen, daß er sagt: es sei jenem Subject unvermeidlich, sich sich selbst anzuziehen, denn nur dazu sei es Subject, daß es sich selbst Object werde.**) Indem das Subject sich sich selbst anzieht, oder, — entkleiden wir den Ausdruck seiner Bildlichkeit, — indem es sich aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit übersetzt, tritt dasselbe erst in actives Leben; aber zugleich wird dasselbe auch ein Anderes, als es zuvor war; es verändert sich. „Entweder, heißt es bei Schelling, bleibt das Subject stehen (bleibt, wie es ist, also reines Subject), so ist kein Leben, und es selbst ist als nichts, oder es will sich selbst, so wird es ein Anderes, sich selbst Ungleiches, sui dissimile.***) Die Noth-

*) S. W. Erste Abth. Bd. X. pag. 99 und 100.

**) A. a. O. pag. 101.

***) A. a. O. pag. 102. Wenn Schelling hier und anderswo von einem Willen des Subjects spricht, sich aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit überzusetzen, so liegt diesem Ausdrucke dieselbe Willkür zu Grunde, deren auch Hegel sich bedient hat, wenn er am Schlusse des ersten Bandes der Encyclopädie (S. W. Bd. VI. pag. 413) von „der absoluten Freiheit der Idee" redet, die darin be-

wendigkeit, sich in seiner Lebensentfaltung zu verändern, ist eine dem Subject unvermeidliche; nichtsdestoweniger wird sie von Schelling als „der Grund-Widerspruch oder als das Unglück in allem Sein,"*) sie wird als „Dissonanz",**) als „verhängnißvoller Act oder auch als Abhang" bezeichnet, von „dem das Subject sich selbst nicht zurückhalten kann."***) Warum? Weil das Subject in diesem Sich-Verändern und durch dasselbe zugleich sich verendlicht. „Das Subject will sich, schreibt Schelling, zwar als solches, aber dieß eben ist unmittelbar unmöglich, im Wollen selbst schon wird es ein anderes und entstellt sich, aber es ergibt sich darein, weil ihm doch nur versagt ist, unmittelbar sich als Wesen zu setzen; jenes endliche oder befangene Sein — das allein unmittelbar mögliche — stellt sich ihm selbst gleich nur dar als Vermittelung seines als unendlich-, als Wesen Seins; insofern kann es jenes Sein wollen, ob es gleich nicht das ist, was es eigentlich will. †)"

Zur näheren Characterisirung von Schellings sogenanntem Subjecte als dem von ihm statuirten Ausgangspunkte der Philosophie, sofern dieselbe zu unserm Zwecke erfordert wird, haben wir nur noch zu bemerken, daß die Lebens-Entfaltung jenes Subjectes via emanationis vor sich gehend gedacht werden muß. Dasselbe ist demzufolge als ein allgemeines reales Sein oder Princip aufzufassen, welches sich in seiner Differencirung in unendlich viele Bruchtheile oder Specificationen seiner selbst auseinander legt. Und eben in diesem Sich-Bestimmen auf der Grundlage einer Wesens-Theilung besteht die Verendlichung desselben. „Das absolute Subject, sagt Schelling, das als nichts ist, macht sich zu Etwas, zu einem gebundenen, beschränkten, befangenen Sein."††) Die erste Form des endlichen Daseins, in welche sich das Subject nach Schelling auseinanderlegt, ist die Materie oder die Natur, aus welcher es sich dann durch fortgesetzte Entfaltung zum Wissen um sich, zum Ich oder zum Geiste emporarbeitet; in jener kommt das Subject von und außer sich, in diesem kommt es zu sich und ist und bleibt dann bei

stehen soll, daß „sie sich entschließt, das Moment ihrer Besonderung oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen." Denn wer kann, ohne den Sprachgebrauch auf den Kopf zu stellen, da von Willen, Freiheit, Sich-Entschließen u. s. w. reden, wo noch gar kein Selbstbewußtsein als Wissen um sich vorhanden ist?

*) A. a. O pag. 101.

**) Ebendaselbst.

***) A. a. O. pag. 102.

†) Ebendaselbst.

††) A. a. O. pag. 103.

sich. „Als das erste überhaupt Etwas-sein des zuvor freien und als nichts seienden Subjects, als das mit sich selbst also befangene oder verfangene Subject, als dieses erste wurde die Materie erklärt.*) Deutlicher und ausführlicher spricht sich Schelling hierüber an der Stelle aus, wo er seinen Ausgangspunkt der Wissenschaft mit dem von Hegel angenommenen in Vergleichung zieht; hier schreibt er wörtlich: „Gerade so, wie Hegel sagt, die wahrhaft erste Definition des Absoluten sei: das Absolute ist das reine Sein, so konnte ich sagen: die wahrhaft erste Definition des Absoluten ist, Subject zu sein. Nur insofern als dieses Subject sogleich auch in der Möglichkeit gedacht werden muß, Object (=entselbstetes Subject) zu werden, nannte ich das Absolute auch Gleichgültigkeit (Gleichmöglichkeit, Indifferenz) von Subject und Object, sowie ich es späterhin, da es schon im Actus gedacht wird, lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjectiven und Objectiven genannt habe. Das Absolute ist also in dem frühern (d. i. Schellings) System nicht anders und nur so Voraussetzung, wie in Hegels System das reine Sein Voraussetzung ist, von dem er ja auch sagt: es sei der erste Begriff des Absoluten. Aber das Absolute ist allerdings nicht bloß Anfang oder bloße Voraussetzung, es ist ebensowohl auch Ende und in diesem Sein Resultat — nämlich das Absolute in seiner Vollendung. Aber das so bestimmte Absolute, das Absolute, inwiefern es nun schon alle Momente des Seins unter und relativ außer sich hat, und als nicht mehr in das Sein, in das Werden hinabsteigen könnender, d. h. als seiender und bleibender Geist gesetzt ist, — dieses Absolute ist dem frühern System ebensowohl Ende oder Resultat. Der Unterschied zwischen dem Hegelschen und dem frühern System ist, was das Absolute betrifft, eben nur dieser. Das frühere System kennt nicht ein doppeltes Werden, ein logisches und ein reales, sondern von dem abstracten Subject, dem Subject in seiner Abstraction ausgehend, ist es mit dem ersten Schritt in der Natur, und es bedarf nachher keiner weitern Erklärung des Uebergangs von dem Logischen in das Reale. Hegel dagegen erklärt seine Logik als diejenige Wissenschaft, worin sich die göttliche Idee logisch, d. h. im bloßen Denken, vor aller Wirklichkeit, Natur und Zeit vollendet; hier also hat er die vollendete göttliche Idee schon als logisches Resultat, aber er will sie gleich nachher nochmals (nämlich nachdem sie durch die Natur und geistige Welt hindurchgegangen ist) als reales Resultat haben."**)

*) A. a. O. pag. 104.

**) A. a. O. pag. 145 und 146. Schellings Polemik gegen das doppelte Werden des Absoluten bei Hegel, gegen das logische nämlich, welches Hegel in der

Das eben besprochene Subject ist demzufolge nach Schelling das Princip alles Daseins; aus ihm sind alle Realitäten, sowohl die Welt der materiellen Naturgegenstände als die Welt der geistigen Wesen, mittelst Partial-Emanation oder mittelst substanzialer Theilung desselben entstanden. Wir unsererseits haben hier nicht darnach zu fragen, ob und wie Schelling diese von ihm behauptete Genesis aller Dinge auch bewiesen habe; das Unzulässige und Verkehrte derselben bezüglich des in jedem Menschen vorhandenen Denkgeistes wird sich in dem nachfolgenden Hefte, in welchem wir uns mit der Genesis und Beschaffenheit des Menschengeistes beschäftigen werden, hoffentlich bis zur Evidenz herausstellen. Was hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, ist dieses. Schelling behauptet: Einzig und allein die Realität des in Rede stehenden Subjects sei primitiv und unmittelbar über all' und jeden Zweifel erhaben. „Ich gehe nun über, schreibt Schelling, zur Darstellung des Systems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten ist. Hier war es also nicht mehr das endliche oder menschliche Ich, von dem ausgegangen wurde, sondern das unendliche Subject, nämlich 1) das Subject überhaupt, weil das allein *unmittelbar* Gewisse, aber 2) das *unendliche* Subject, d. h. das *nie* aufhören kann Subject zu sein, nie im Object untergehen, zum bloßen Object werden, wie es dem Spinoza durch einen Act, dessen er selbst sich nicht bewußt ist, geschehen ist." *) Allein — ist diese Behauptung Schellings richtig? Kommt in Wirklichkeit dem von Schelling angenommenen Subjecte als dem Principe aller Dinge eine größere Gewißheit zu als der Realität des seiner selbst bewußten Geistes? Ja muß in der That, was noch viel mehr sagen will, jenem *allein unmittelbare* Gewißheit vindicirt werden und ist Schelling also berechtigt, dasselbe um dieses ihm eigenthümlichen Vorzuges willen gegen den sich selber denkenden Geist des Menschen oder gegen das cartesische cogito ergo sum als Anfangs- und Ausgangspunkt der Philosophie einzutauschen? Wir wollen sehen.

Zur Erledigung der vorliegenden Frage ist vor allem darüber Entscheidung zu treffen, wie in dem Geiste des Menschen der Gedanke jenes allgemeinen Subjects, die Realität desselben vorausgesetzt, entstehen mag. Schellings Ansicht hierüber, die ohne Zweifel die richtige ist, ist leicht zu treffen; sie besteht in Folgendem. Sowohl die Sinnen-Objecte als auch der denkende Geist des Menschen sind keine Realitäten schlechthin; sie sind

---

Logik, und gegen das *reale*, welches er in der Naturphilosophie und in der Philosophie des Geistes zur Darstellung bringt, ist eine vollkommen berechtigte.

*) A. a. O. pag. 99.

beide ein Gewordenes und geben sich dem dieselben beobachtenden Geiste auch sofort als ein solches zu erkennen. Nun ist aber der Geist des Menschen in Folge des ihm eingepflanzten Causalitätsgesetzes d. i. um seiner Vernünftigkeit willen genöthigt, eine jede gewordene Realität in letzter Instanz an eine nicht — gewordene d. i. an eine von sich selbst (schlechthin) seiende anzuknüpfen oder aus einer solchen abzuleiten. Denn wollte er das nicht thun, so könnte er auch jene gewordene Realität als eine wirklich existirende nicht mehr festhalten, da es auf der Hand liegt, daß, wenn es kein Sein schlechthin gibt, in welchem allein die Vernunft den ausreichenden Grund für die Existenz alles Gewordenen finden kann, auch das Letztere als ein wirklich Daseiendes anzunehmen unmöglich ist. In diesem Falle kann überhaupt von einem realen Sein nicht mehr geredet werden und es gibt überall Nichts. Als dieses Sein schlechthin, welchem alles Gewordene seine Existenz zu verdanken hat, glaubt nun Schelling das von ihm postulirte Subject anerkennen zu müssen. Die Realität desselben ist ihm daher auch schlechthin oder unbezweifelbar gewiß; sie ist ihm mehr gewiß als die Realität eines jeden gewordenen Seins und eben deßhalb nimmt er keinen Anstand, in ihr den alleinigen Ausgangspunkt der Philosophie als einer zweifellos gewissen Wissenschaft anzunehmen.

In dieser Argumentation unseres Kritikers ist offenbar der Existenzgrund mit dem Erkenntnißgrunde verwechselt. Mit Schelling zu reden, so ist unläugbar „das Erste und in der ganzen Natur der Dinge Aelteste" — nicht das Gewordene, sondern das Sein schlechthin oder, wie Schelling sich ausdrückt, „das Original-, das von sich selbst Seiende." Alles Gewordene, was es auch immer sein mag, ist diesem gegenüber ein Secundäres, denn es muß ja in irgendeiner Weise auf jenes als den realen Grund seines Daseins zurückgeführt werden. Aber ist das Sein schlechthin deßwegen, weil es in seiner objectiven Wirklichkeit das Erste und Primitivste ist, auch in meiner subjectiven Erkenntniß das Erste? Und ist etwa aus demselben Grunde die Gewißheit von der Existenz jenes Seins schlechthin eine größere und unmittelbarere als die von der Existenz all' und jedes Gewordenen?

Den Gedanken von der Realität des Seins schlechthin oder des in Schellings Philosophie an die Spitze tretenden allgemeinen Subjects gewinnt der Denkgeist unstreitig durch einen Schluß. Dieser Schluß wird vermittelt durch die Erkenntniß, daß es gewordene Realitäten gibt und daß diese einen absoluten Halt in sich selber nicht haben. Ist aber dieses nach Schellings eigener Darstellung die Genesis des in Rede stehenden Gedankens im Geiste des Menschen, — wie kann dann der reale

Inhalt desselben, nämlich das Schelling'sche Subject, noch als ein unmittelbar Gewisses behandelt werden? Wie ist es möglich, in demselben sogar das allein unmittelbar Gewisse erblicken zu wollen, wie dieses von Schelling unseren obigen Mittheilungen zufolge geschehen ist? Denn es liegt doch klar am Tage, daß, wie der Gedanke von jenem Subjecte als einer in Wirklichkeit existirenden Realität von dem Bewußtsein um andere und zwar gewordene Realitäten bedingt ist, ebenso auch die Gewißheit, welche sich mit jenem verknüpft, ihre Kraft und Nahrung aus derjenigen Gewißheit erhält, welche das Bewußtsein des Denkgeistes um die gewordenen Realitäten für sich in Anspruch nimmt. So vermittelt das Denken jenes Subjects als des von Schelling behaupteten unbedingten Seins in dem Geiste des Menschen ist, ebenso vermittelt ist auch die Gewißheit dieses Denkens und es kann hier nur die Frage sein, von welcher gewordenen Realität aus sich dem Denkgeiste die Gewißheit um die objective Existenz des Unbedingten primitiv vermittele.

Diese gewordene Realität ist keine andere als der Geist selber; denn nicht eine fremde, sondern die eigene Realität ist es, welche der Geist des Menschen sich zuerst und vor allen übrigen zum Bewußtsein bringt. Und dieses Wissen des Geistes um sich selbst als um eine wahrhafte und eigentliche Substanz oder Realität ist schlechthin unbezweifelbar, nicht aus dem Grunde, weil dasselbe ohne Vermittelung auftritt, sondern weil die Vermittelungsmomente, durch welche dasselbe zu Stande kommt, sammt und sonders in den Geist selber hineinfallen. Denn die einzige Bedingung, an welche der Aufgang des Selbstbewußtseins im Geiste des Menschen geknüpft ist, ist die, daß derselbe aus seiner ursprünglichen indifferenten Einheit in die unterschiedliche Zweiheit von Substanz und Accidenz, Realität und Formalität, Sein und Erscheinung, Ursache und Wirkung mittelst fremder Einwirkung auf ihn versetzt worden. Ist dieses geschehen, so schaut der Geist als Substanz oder Realität die ihm selber immanenten und eben wegen dieser Immanenz unmittelbar gegenständlichen Accidenzien oder Erscheinungen, welche primitiv nur in den von außen empfangenen Eindrücken (Einwirkungen) bestehen können, auch unmittelbar an oder er nimmt sie unmittelbar wahr. Diese unmittelbare Anschauung oder Wahrnehmung ist wohl schon der erste Schritt zum Selbstbewußtsein, aber sie ist dieses letztere noch nicht selber. Zur Bildung des letztern wird noch ein Zweites erfordert, dieses nämlich, daß der Geist die wahrgenommenen oder angeschauten Erscheinungen nun auf sich bezieht und von sich als dem realen Grunde und Träger derselben aussagt. Mit der Vornahme dieser Beziehung der wahrgenommenen Erscheinungen auf sich als das denselben zu Grunde

liegende reale Sein hat der Geist sich selber gefunden; er weiß sich jetzt im Gegensatze zu seinen formalen Erscheinungen als Substanz oder Realität und diesem seinem Wissen gibt er sofort Ausdruck in dem Worte: Ich. Dieses Wissen um die eigene Realität ist aber auch schlechthin unbezweifelbar, einerseits, weil der Geist die ihm selber immanenten und wahrgenommenen Erscheinungen wegen ihrer unmittelbaren Gegenständlichkeit nicht bezweifeln kann, und andererseits, weil er diese schlechthin unbezweifelbaren Erscheinungen wegen ihrer bloßen Formalität doch nicht festhalten könnte, wenn er denselben nicht ein reales oder substanziales Sein, das in diesem Falle kein anderer als er selber ist, unterlegen wollte. *)

Schellings oben mitgetheilte Behauptung, daß die Realität des Geistes aus dem Grunde, weil sie sich als eine gewordene zu erkennen gibt, auch zweifelhaft sei, ist daher als eine durchaus haltlose bei Seite zu legen. Das Nichtssagende dieser Behauptung sammt ihrer Begründung scheint Schelling selbst gefühlt zu haben, wie daraus zu schließen ist, daß er auf dieselbe nicht weiter zurückkommt. Dagegen glaubt er die von uns vertheidigte Unbezweifelbarkeit der Realität des Denkgeistes noch mit anderen Waffen bekämpfen zu müssen, die er aus dem Arsenal des Verständnisses herholt, welches er über die Qualität des Selbstbewußtseins gewonnen hat. Wir dürfen es nicht unterlassen, auch diese Waffen bezüglich ihrer Schärfe zu prüfen.

„Dem Ausspruche: Ich denke, sagt Schelling, liegt zweierlei zu Grunde: 1) das, was in mir denkt, z. B. was jetzt eben zweifelt, 2) das

*) Schelling und ebenso Hegel behaupten öfters: das Wenigste, was man von den Dingen wissen könne, sei dieses, daß sie seien. Es wäre gegen diese Behauptung nichts einzuwenden, wenn die Urheber derselben nur angegeben hätten, was sie denn eigentlich unter diesem „Sein" der Dinge verstanden wissen wollten. Freilich weiß ich von einem Dinge noch sehr wenig, wenn ich bloß von seinem Sein oder seiner Existenz und noch nicht von seinem Was-sein (Wesen) oder seiner Qualität Kenntniß habe. Hier bezeichnet das Wort „Sein" nichts als das auf Seite 9 und in der Anmerkung zu S. 10 dieses Heftes besprochene logische Prädikat der bloßen Existenz, welches jedem Erkenntniß-Gegenstande ohne Unterschied zugeschrieben werden muß. Aber das Wort „Sein" wird, worauf an den angezogenen Stellen ebenfalls schon aufmerksam gemacht wurde, auch in dem Sinne von „realem Princip, Realität, Substanz oder Wesen" gebraucht und hier bildet es den Gegensatz zu dem, was man durch die Ausdrücke: „Accidenz, Erscheinung, Qualität oder Eigenschaft" bezeichnet. Wird das Wort „Sein" in dieser Bedeutung genommen, so ist es keineswegs das Wenigste, was wir von den Dingen wissen können. Vielmehr ist die klare Erfassung und Unterscheidung unserer Erkenntniß-Gegenstände nach ihrer formalen und substanzialen Seite derjenige Punkt, von welchem das richtige Verständniß der Dinge in erster Linie bedingt, ja dessen vollständige Gewinnung unsere Erkenntniß auf den höchsten Grad ihrer Vollendung bringen würde. In diesem Betracht hätte man daher auch ein Recht, den Schelling-Hegel'schen Satz umzukehren und zu sagen: Das Höchste, was wir von den Dingen wissen können, sei dieses, daß sie seien.

auf dieses Denken Reflektirende; nur indem dieses jenes Erste als mit sich identisch erkennt, sage ich: Ich denke. Das Ich denke ist also seiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entsteht nur durch die Reflexion, welche sich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflectirenden von statten geht, wie ich denn sogar in der Regel denke, ohne mir zu sagen, daß ich denke, ohne dieses Denken selbst wieder zu denken, ja das wahre Denken muß sogar ein objectiv unabhängiges von jenem auf es reflectirenden Subject sein, oder es wird um so wahrer denken, je weniger von dem Subject sich in es einmischt. Da es also zweierlei ist, das Denkende und das auf dies Denkende Reflektirende und es als eins mit sich Setzende, oder da es ein objectives, von mir unabhängiges Denken gibt, so könnte ja dieses in jener vermeinten Einheit oder, indem es das ursprüngliche Denken sich zuschreibt, eben darin könnte es sich täuschen, und das Ich denke könnte nicht mehr auf sich haben als der Ausdruck, dessen ich mich ja ebensowohl bediene: Ich verdaue, ich mache Säfte, ich gehe, oder ich reite; denn es ist doch nicht eigentlich das denkende Wesen, das geht oder das reitet. Es denkt in mir, es wird in mir gedacht, ist das reine Factum, gleichwie ich auch mit gleicher Berechtigung sage: Ich träumte, und: Es träumte mir. Die Gewißheit, so schließt Schelling, welche Cartesius dem cogito ergo sum zuschreibt, hält also selbst das Denken nicht aus; wenn es eine Gewißheit ist, so ist es eine blinde und gedankenlose." *)

Schelling macht in diesen Expositionen mit vollem Rechte einen Unterschied zwischen dem, was in mir denkt (dem Ich) und dem Denken als solchem. Nicht ebenso ist es aber auch zu billigen, wenn er von dem, was in mir denkt, das auf dieses Denken Reflectirende wieder unterscheidet und dann dadurch, daß dieses letztere, das Reflectirende, sich mit jenem Denkenden als identisch erkenne, das „Ich denke" (den Ichgedanken oder das Selbstbewußtsein) zu Stande kommen läßt. Zwar ist das Selbstbewußtsein, mit Schelling zu reden, „keineswegs

*) a. a. O. pag. 11. u. 12: Aehnlich, wie hier Schelling, läßt sich auch G. Christ. Lichtenberg aus, wenn er sagt: „Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen; Andere glauben, wir wenigstens hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, sowie man sagt: es blitzt. Zu sagen Cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postuliren, ist practisches Bedürfniß." Vergl. Lichtenbergs vermischte Schriften in der von seinen Söhnen veranstalteten Original-Ausgabe. Göttingen 1844. Bd. I. pag. 99.

etwas Unmittelbares;" es ist, wie gezeigt worden, vermittelt durch den in den ursprünglich indifferenten Geist eintretenden Gegensatz von Substanz und Erscheinung, sowie durch die Wahrnehmung und Beziehung dieser letzteren auf erstere und von Seiten derselben. Dagegen ist es durchaus verkehrt, das „Ich denke" mit Schelling auch noch durch „die Reflexion" vermittelt sein zu lassen, „welche sich auf das Denken in mir richtet;" denn das Denken des Ich als solches und das dieses Denken wieder zum Inhalte habende oder das reflectirende Denken desselben ist offenbar nicht einerlei, sondern zweierlei. Schelling selber gibt diese Auffassung als eine richtige zu, wenn er bemerkt: das Denken als solches „gehe auch unabhängig von jenem auf es Reflectirenden von statten." Freilich hätte unser Kritiker hinzusetzen sollen, insofern als das dem Denken als solchem unterliegende und es verursachende Subject (Ich) als ein auf das Denken reflectirendes, nicht aber auch, insofern es als Subject überhaupt aufgefaßt werde. Denn was man auch sagen mag: es ist und bleibt nun einmal eine platte Unmöglichkeit, ein Denken, worin Keiner etwas anderes als eine bloße, bestimmt qualificirte Thätigkeit, somit eine rein formale Erscheinung erblicken kann, ohne ein denkendes Etwas d. i. ohne ein reales oder substanziales Denksubject, welches in jenem zur Offenbarung kommt, anzunehmen und zu behaupten. Wer uns dieses nicht zugeben will, mit dem rechten wir nicht, weil wir ihn für einen mit Blindheit Geschlagenen halten; wir haben nur den Rath für ihn: Freund! kaufe Dir Augensalbe, damit Du sehend werdest und die Finsterniß, welche in Dir ist, in Licht sich verwandle. Abgesehen von der Frage, ob das Denksubject im Menschen und das auf das Denken reflectirende Subject ein und dasselbe oder zweierlei Subjecte sei, — eine Frage, welche Schelling in dem letztern Sinne zu beantworten geneigt ist — so viel steht jedenfalls fest, daß all' und jedem Denken in uns irgendein Subject als die jenes bewirkende reale oder substanziale Ursache zu Grunde liege. Dieses Subject sprechen wir aus mit dem Worte: Ich. Es ist daher handgreiflich verkehrt, wenn Schelling behauptet: es gebe in mir ein von mir d. i. von meinem Ich unabhängiges Denken und man müsse „das reine Factum" bezüglich der Thatsache des Denkens nicht in die Worte kleiden: Ich denke, sondern in die anderen: „Es denkt in mir oder es wird in mir gedacht." Ebenso wenig kann die Realität des denkenden Subjects (Ich) aber auch dadurch zweifelhaft werden, daß Schelling auf den Ausdruck hinweist, dessen sich Jeder ebensowohl zu bedienen pflegt: Ich verdaue, ich gehe, reite u. s. w., da doch nicht eigentlich das denkende Wesen es sei, welches geht oder reitet. Unserer Ueberzeugung gemäß hat Schelling in den letzten Worten eine Wahrheit aus-

gesprochen, deren Tiefe und große Bedeutung er selber am allerwenigsten durchschaut hat; aber keinesfalls können dieselben die Bedeutung haben, daß reiten, gehen, verdauen u. s. w. denkbar oder möglich seien ohne ein reales Subject, welches in jenen Vorgängen sich lebendig zeigt. Denn so gewiß die letzteren als solche bloße Handlungen (Thätigkeiten) mithin Erscheinungen sind, ebenso gewiß haben sie auch, wie alle Erscheinungen, eine in ihnen sich manifestirende Substanz oder reale Causalität als das ihnen unterliegende Subject zur Voraussetzung. Diese reale Causalität bezeichnet sich in dem Menschen ebenso wie die des Denkens mit dem Worte: Ich. Und wenn nun Schelling demungeachtet im Rechte wäre, — wie er es denn wirklich ist — zu behaupten, es sei nicht eigentlich das denkende Wesen, welches gehe, reite u. s. w., so wäre dieß ja der augenscheinlichste Beweis dafür, daß es im Menschen zwei (reale) Subjecte gebe, Geist und Natur, die aber zu einer formalen Einheit mit einander verbunden wären und daß eben in Folge dieser Einigung das höhere der beiden, der Geist, nicht bloß seine eigenen Lebensäußerungen, sondern auch die des niederern Subjects, der Natur oder des Leibes, auf sich beziehe und von sich aussage nach dem Bekannten: a potiori fit denominatio. So wäre denn selbst Schelling dem wenig verstandenen und viel geschmähten Dualismus der Menschennatur indirect sein Zeugniß nicht schuldig geblieben.

Aus dem Gesagten leuchtet ein, wie sehr Schelling im Unrechte sich befindet, wenn er seine obigen kritischen Bemerkungen mit dem Satze schließt: „Die Gewißheit, welche Cartesius dem Cogito ergo sum zuschreibt, hält also selbst das Denken nicht aus; wenn es eine Gewißheit ist, so ist es eine blinde und gedankenlose.“ Gerade das Umgekehrte ist die Wahrheit. Die Gewißheit des Geistes (des Ich) von seiner eigenen Realität ist keine blinde und gedankenlose, weil der Geist ja nur durch das Denken und mittelst desselben um sich weiß und wissen kann; sie ist aber auch eine schlechthin unbezweifelbare, weil der Geist an der Existenz seines Denkens d. h. an den ihm selber immanenten unmittelbar wahrgenommenen und auf sich als ihre reale Wurzel bezogenen Erscheinungen nicht zweifeln, diese aber doch auch wieder nicht festhalten kann, ohne sich selber von letzteren qualitativ zu unterscheiden d. h. ohne sich als reales oder substanziales Princip zu behaupten. Ja es muß ebenfalls als Wahrheit anerkannt werden, daß der Geist primitiv eine solch' unbezweifelbare Gewißheit eben von nichts als nur von sich selber hat. Denn der erste Gedanke, welcher überhaupt im Geiste aufgeht, ist und bleibt der Ichgedanke als Wissen um die eigene Realität und Wesenheit; namentlich geht derselbe auch dem Gedanken des unbedingten oder absoluten Seins

(Gottes) vorher. Der letztere kommt als solcher in dem Selbstbewußtsein des Geistes noch nicht vor, wenngleich derselbe mit diesem unzertrennlich zusammenhängt und ihm auf dem Fuße nachfolgt. Denn die auf Seite 30 ff. mitgetheilte skizzirte Darstellung der Genesis des Selbstbewußtseins thut dar, daß in dem letztern als solchem für den Geist noch keine Veranlassung liegt, sich selbst d. i. seine eigene Substanz und Wesenheit zu transcendiren, um das unbedingte Sein als ein von ihm selber verschiedenes reales Princip zu postuliren. Diese Veranlassung tritt erst ein, wenn der Geist, freilich sobald er seiner selbst bewußt geworden, auf die Qualiät seines eigenen Seins reflectirt und durch diese Reflexion sich selber, wenn auch noch nicht deutlich erkennt, so doch wenigstens fühlt oder empfindet als Sein nicht-schlechthin oder als relatives (gewordenes) Sein. Dieselbe Gewißheit, mit welcher der Geist sich selber erfaßt, theilt sich jetzt auch seinem Gedanken des Unbedingten und zwar als eines ebenfalls real existirenden mit; denn eben eines solchen unbedingten Seins bedarf der Geist um sich selber als reales Princip festhalten zu können. Aber wie der Gedanke des unbedingten Seins mit dem Selbstbewußtsein verglichen ein secundäres Moment in der Gedankensphäre des Geistes ist, ebenso muß es sich auch mit der beiden Gedanken eignenden Gewißheit bei gleicher Unbezweifelbarkeit derselben verhalten. Primitive Gewißheit kann nur zukommen dem Wissen des Geistes um ihn selber, um seine eigene Realität und Wesenheit, nicht aber um die des Unbedingten oder Absoluten. Und so kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß Cartesius Schelling gegenüber Recht behält, und daß eine Philosophie, die sich selbst versteht, nur mit der Untersuchung und Analyse des cogito ergo sum oder des Ichgedankens, nicht aber mit der Darstellung von Schellings unendlichem oder absolutem Subjecte beginnen darf. —

III. Kapitel.

Fr. v. Schlegels Beurtheilung der cartesischen Philosophie, namentlich des cogito ergo sum.

Die Einwendungen, welche man dem von Cartesius ins Leben gerufenen Princip der neueren Philosophie selbst bis in die Gegenwart hinein entgegen zu setzen pflegt, sind zum Theil noch ganz anderen Gesichtspunkten entnommen, als diejenigen sind, an welche die im Vorhergehenden beleuchteten anknüpfen. Die Behauptung des Cogito ergo sum als des Ausgangspunktes aller philosophischen Forschung forderte für

letztere nichts weniger als völlige Voraussetzungslosigkeit, — eine Forderung, welcher Cartesius die ungeheure Wirkung, die er für alle Zukunft im Gebiete der Wissenschaft ausgeübt, zu verdanken hat. Allein gerade diese Forderung, durch welche, mit Hegel zu reden, „alles bisherige Philosophiren, besonders das von der Auctorität der Kirche ausging, hintangestellt wurde," *) war es auch, welche, schon unter den Zeitgenossen des Cartesius, mannichfaltige Befürchtungen wegen der mit derselben, wie man glaubte, verbundenen practischen oder ethischen Folgen hervorrief. Schelling characterisirt diese Befürchtungen treffend, wenn er schreibt: „Der Maxime des Cartesius, vorläufig alles für falsch zu halten, was er bis dahin als wahr angenommen" (oder völlig voraussetzungslos zu Werke zu gehen), „wurde besonders von den Theologen heftig opponirt; sie meinten, auf die Weise sei Cartesius ein temporärer Atheist; wenn einer stürbe, eh' er die gehoffte Demonstration vom Dasein Gottes geschrieben oder gefunden, würde er als Atheist sterben; auf die Art werde wenigstens vorläufig eine verderbliche Lehre gelehrt; man dürfe aber nicht Böses thun, damit Gutes herauskomme und dergl." **) Wie schon gesagt: es hat sich diese Furcht vor den auf das sittliche und sociale Leben der Völker sich erstreckenden Folgen des cartesischen Cogito ergo sum selbst bis auf unsere Zeiten nicht verloren; namentlich herrscht dieselbe auf einer Seite, der man wenigstens den guten Willen nicht absprechen kann, die Wissenschaft zu christianisiren, d. h. dieselbe vom Pantheismus zu erlösen und den Theismus auf Grundlage einer wesenhaften Verschiedenheit von Gott und Welt in ihr zu begründen. Leider müssen wir bekennen, daß jenem guten Willen die zur Ausführung desselben erforderliche Klarheit der Erkenntniß nicht zur Seite steht; denn wäre dieses der Fall, so würde man, weit entfernt, das Cogito ergo sum als Ausgangspunkt der Philosophie zu desavouiren, gerade in ihm das einzige Mittel erblicken, durch dessen geschickte Benutzung die Vernunft des Menschen ihr hohes so eben bezeichnetes Ziel endlich zu erringen gegründete Hoffnung hegen kann. Zur Rechtfertigung dieser Bemerkungen soll uns hier die Ansicht dienen, welche Fr. v. Schlegel über den in Rede stehenden Gegenstand, sowie über die Philosophie des Cartesius überhaupt, vorgetragen und in seinem vielfach ausgezeichneten Werke: „Geschichte der alten und neuen Litteratur aus dem Jahre 1812" der Nachwelt hinterlassen hat.

„Nicht so groß und verdienstlich, sagt Schlegel, als die philosophische

*) Hegels S. W. Bd. XV. pag. 334.
**) S. W. a. a. O. pag. 5.

Denkart und Bestrebungen des Baco und Hugo Grotius kann ich die des Descartes finden, dessen Einfluß auf sein Zeitalter wie auf das nachfolgende eher schädlich und irre leitend war, als heilsam und wahrhaft erweiternd." *) Nach dieser Verurtheilung der cartesischen Wissenschaft im allgemeinen wendet sich unser Kritiker zu einzelnen Haupttheilen derselben und zwar in erster Linie zu der von Cartesius beobachteten Methode. In Beziehung auf diese heißt es: „Besonders seine Methode, wie Cartesius es nennt, oder die Art und Weise, wie er die Philosophie anfing, hat viele Nachfolger gefunden. Er wollte schlechthin und ganz durchaus ein Selbstdenker im strengsten und vollkommensten Sinne des Wortes sein. Zu diesem Endzweck nahm er sich vor, alles was er bisher gewußt, geglaubt und gedacht hatte, völlig zu vergessen und ein für allemal ganz von vorn anzufangen. Daß dabei die vor ihm gewesenen Philosophen und Forscher von dem angehenden Selbstdenker nicht geschont, daß ihr Ansehen gänzlich verworfen, und ihre Bemühungen als nicht vorhanden betrachtet wurden, versteht sich von selbst. Wenn es möglich wäre, den Faden des überlieferten Denkens, woran wir schon durch die Sprache ganz unauflöslich gekettet sind, mit einem Male nach Willkür, wirklich und in der That abzureißen, so würden die Folgen davon doch nicht anders als zerstörend sein können. Es ist grade, fährt Schlegel fort, wie wenn man in der politischen Welt das Rad des öffentlichen Lebens glaubt eine Weile anhalten und hemmen zu können, um statt der Verfassung, wie die Nation selbst im Lauf und Kampf der Zeiten sie sich angebildet hat, schnell eine andere, ein besseres Räderwerk, oder etwa eine vollkommene Constitution aus dem reinen Vernunftstaate hinein zu werfen. Daß die Wahrheit ebenso wenig als eine rechte Verfassung durch ein solches plötzliches Vergessen und Verwerfen alles Vergangenen erreicht werden kann, ist durch die Geschichte der Philosophie seit mehr als zwei Jahrtausenden wohl hinreichend bewährt, wo sich Beispiele im Ueberfluß finden von einer solchen seinsollenden Selbstdenkerei und ihren Früchten. Die natürlichsten Folgen derselben sind, daß man die ersten und gewöhnlichsten Fehltritte, in welche die menschliche Vernunft bei dem Versuch, die Wahrheit durch eigene Kraft allein zu erforschen, zu gerathen pflegt, nicht kennt und nicht vermeidet; Irrthümer also unnütz wiederholt, und wohl gar für Entdeckungen hält, die schon unzähligemal vor uns aus dem gleichen Grunde begangen und auch widerlegt und verbessert wurden. Was das gänzliche Vergessen alles dessen

---

*) Ich citire nach der zu Wien im Jahre 1846 bei Ignatz Klang erschienenen Gesammt-Ausgabe von Schlegels Werken in 15 Bänden. Vergl. Bd. II. pag. 117.

betrifft, was die Vorgänger gethan oder versucht hatten, so ist es so wenig möglich, dieses Gelübde der Selbstständigkeit und einer vollkommenen Denkfreiheit und Denkeigenheit streng zu halten, daß Descartes nicht der einzige unter diesen alles Andere und Alte verachtenden Selbstdenkern ist, dessen originellste Meinungen und angebliche Erfindungen doch nur von den Vorgängern entlehnt sind, wenn gleich in andere Worte und Formen eingekleidet; freilich oft nur aus unbestimmter Erinnerung entlehnt, mit einer halben Selbsttäuschung, und wenigstens nicht mit einem vollkommen deutlichen Bewußtsein der Entlehnung." *)

Von den vielen der im Vorhergehenden erhobenen Anschuldigungen müssen wir vor allem eine als zu Recht bestehend anerkennen, die nämlich, daß „Cartesius die vor ihm gewesenen Philosophen und Forscher nicht geschont, daß er ihr Ansehen gänzlich verworfen und ihre Bemühungen als nicht vorhanden betrachtet habe." Aber diese Geringschätzung und Mißachtung der Leistungen seiner Vorgänger ist bei Cartesius nicht, wie Schlegels Darstellung dem Leser insinuiren will, eine Folge seines philosophischen Princips oder seines Cogito ergo sum, so daß mit der An- und Aufnahme dieses letztern auch jene nothwendig eintreten müßte; dieselbe ist vielmehr in der nur sehr dürftigen und mangelhaften Kenntniß begründet, die sich Cartesius von der Geschichte namentlich der philosophischen Wissenschaften angeeignet hatte.

Der Versuch, die Philosophie auf der Grundlage umfassender historischer Studien und durch Kritik der vorangegangenen Systeme weiter und zum Bessern umzubilden, ist ein Unternehmen, welches in Deutschland nur sehr allmählig und erst in jüngster Zeit angefangen hat, sich Bahn zu brechen. Nachdem in rascher Reihenfolge aufeinander und zum Theil nebeneinander die gigantischen Philosopheme eines Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Herbart ans Tageslicht getreten, erst da war die Zeit der Entnüchterung und Besinnung gekommen, in welcher der philosophirende Geist aus dem Taumel eitler Constructionssucht zu einer kritischen Bearbeitung und Sichtung des vorliegenden historischen Materials erwachte. Die Manie, den philosophischen Gedankenbau über der Grundlage von zum Theil sehr willkürlichen und schlecht bewiesenen Voraussetzungen aufführen zu wollen, ohne dabei auf die geschichtliche Entwickelung der Wissenschaft gebührende Rücksicht zu nehmen, hatte den Banquerot der letzteren herbeigeführt und ihr die Verachtung vorzugsweise von Seiten der sogenannten exacten, an der Hand unläugbarer Erfahrungsthatsachen glorreich fortschreitenden Disciplinen zugezogen.

*) Schlegels S. W. a. a. O. pag. 118 und 119.

Was Wunder! daß hier die schwere Noth der Zeit diejenigen Philosophen, denen es trotz alledem um ihre Wissenschaft noch Ernst war, nach und nach zu der Ueberzeugung führte, jenes Construiren müsse mit einer historisch-kritischen Bearbeitung der Philosophie vertauscht werden, wofern die letztere ihr verlorenes Ansehen wieder gewinnen wolle.

Das Zeitalter, in welchem Cartesius als Reformator der Philosophie auftrat, hat mit dem in Deutschland eben abgelaufenen, wenigstens in einer Beziehung, große Aehnlichkeit. Die neueren deutschen Philosophien der oben genannten Heroen hatten zwar eine Zeit lang die Geister in erstaunlich hohem Grade gefangen genommen, aber sie waren doch nicht im Stande gewesen, der Vernunft des denkenden Menschen einen befriedigenden Aufschluß zu geben über alle die Räthsel, welche ihr Bemühen immer wieder herausfordern, bis ihre Auflösung gefunden; man hatte die vielen hier sich darbietenden Knoten zwar zerhauen, aber man hatte sie nicht entwirrt. Ebenso war auch die philosophische Entwickelung vor Cartesius im Großen und Ganzen an einem völlig unbefriedigenden Abschlusse angekommen; der Versuch, die geoffenbarten Wahrheiten des positiven Christenthums mit den Resultaten der sich selbst überlassenen forschenden Vernunft in Einklang zu bringen, war gescheitert. Glauben und Wissen lagen, wie zwei feindliche Mächte, mit einander im Streite; man wagte nicht zu Gunsten des Wissens den Glauben über Bord zu werfen, aber man übte dem Glauben gegenüber auch nicht die Resignation, die Resultate der Vernunftforschung als verfehlte anzusehen und jenem zu opfern. So wurde die monströse Behauptung einer doppelten, sich widersprechenden Wahrheit aufgestellt, die Behauptung nämlich, daß theologisch etwas wahr sein könne, was philosophisch falsch wäre und umgekehrt. Diese die Vernunft des Menschen zur Unvernunft herabsetzende Lehre wurde auch nicht vereinzelt oder an unbekannten Orten und während eines kurzen Zeitraumes aufgestellt; ihre Pflanzstätten waren vor allem die berühmteste der mittelalterlichen Universitäten, die zu Paris, welche „so oft von den Zeitgenossen gepriesen wurde als das Bollwerk des Glaubens, als der Born aller Weisheit, als der Baum des Lebens im irdischen Paradiese, als die Leuchte im Hause des Herrn," und — die Universität zu Padua. Ihre erste Verbreitung fand die wunderliche Lehre schon in dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts; von da ab erhielt sie sich ununterbrochen, gewann zahlreiche und gelehrte Anhänger und Vertheidiger, bis sie mit dem im Jahre 1631 verstorbenen Cremonini, Professor der aristotelischen Philosophie an der Universität Padua, aus der Geschichte der Wissenschaft wieder verschwindet. Und auf welche Gegenstände wurde diese Behauptung ausgedehnt? Fast

kein Dogma des positiven Christenthums blieb von derselben unberührt. Namentlich aber wurde die Unsterblichkeit und Singularität der menschlichen Seele (des Geistes) als philosophisch falsch vorgetragen, weshalb sich im Jahre 1512 das fünfte Lateran-Concil unter Leo X. veranlaßt sah, die als philosophische Wahrheit ausgegebene gegentheilige Behauptung, daß „die vernünftige Seele sterblich und eine sei in allen Menschen" ausdrücklich zu verwerfen. Zugleich erklärte das Concil unter Berufung auf den Grundsatz, daß die eine Wahrheit der andern nicht widersprechen könne, eine jede Behauptung für schlechthin falsch (omnino falsam), welche einer Glaubenswahrheit (veritati illuminatae fidei) entgegen sei. In einer solchen von den hervorragendsten Bildungsstätten ausgehenden Strömung konnte ein gesundes geistiges Leben unmöglich gedeihen; sie mußte zur Auflösung sowohl des Glaubens als der Wissenschaft hinwirken. Und nichts als diese mehr und mehr sich verallgemeinernde Zerfahrenheit des religiösen und wissenschaftlichen Bewußtseins seiner Zeit war es auch, welche den Cartesius auf den Kampfplatz rief.*)

In der biographischen Abhandlung de Methodo wird von Cartesius selbst erzählt, daß der von ihm genossene Unterricht eher zur Steigerung und Vermehrung als zur Hebung und Verringerung der Zweifel beitrug, welche seinen lernbegierigen Geist schon frühzeitig bezüglich der Zuverlässigkeit und Objectivität alles menschlichen Wissens beschäftigten. Dieselbe Wirkung brachte bei ihm das Studium der Litteratur hervor. So sehr Cartesius sich auch bemühte, alle nur möglichen Schriften aufzutreiben und kennen zu lernen, so fand er doch unter ihnen allen keine einzige, welche ihn dem von ihm erstrebten Ziele eines sichern und gewissen Wissens auch nur um einen Schritt näher gebracht hätte. Einen der Hauptgründe hierfür mögen wir freilich in der, man möchte sagen, tumultuarischen Art und Weise zu suchen haben, in welcher Cartesius seine Bekanntschaft mit der Litteratur einging. Durch die in der Schule ge-

*) Die obige Schilderung der merkwürdigen Zeit haben wir der kleinen aber gehaltreichen Schrift entnommen: „Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der scholastischen Philosophie von Dr. Max Maywald. Berlin 1871." Der Werth des Schriftchens liegt in der Ausführlichkeit und Klarheit, mit welcher der Verfasser das einschlägige historische Material mittheilt; dagegen können wir demjenigen, was derselbe am Schlusse S. 61 als „das wahre Moment in der Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit" bezeichnet, weder einen Werth noch eine Berechtigung beilegen. Dr. Maywald spricht seine Auffassung aus in folgenden Worten: „Es gibt also Sätze, die philosophisch weder genügend erwiesen noch widerlegt werden können, die ihre eigentliche Begründung aber in dem religiös bestimmten Gemüth des Menschen und darin ihre unmittelbare Wahrheit haben."

lehrten Wissenschaften nicht befriedigt, griff er vorzugsweise nach solchen Schriften, welche über mehr sonderbare und abstruse Dinge handelten und derer las er so viele, als nur immer in seine Hände fielen,*) während er nach seinem eigenen Geständnisse auf die Lectüre der von Philosophen verfaßten Bücher niemals viel Zeit verwendete.**) Bei diesem plan- und regellosen Verfahren konnte es nicht leicht anders kommen, als daß ihm derjenige Theil der philosophischen Litteratur, welcher allein diesen Namen verdient, fast gänzlich unbekannt blieb. Daß dem wirklich so sei, sieht man auch aus den mehr als oberflächlichen Urtheilen, welche Cartesius nicht selten über denselben abzugeben keinen Anstand nimmt. Zur Begründung dieses Vorwurfs wollen wir nur einen Ausspruch hierhersetzen, in welchem Cartesius die Leistungen der beiden größten Philosophen des classischen Alterthums, des Plato und Aristoteles, nach dem Maße seines Verständnisses derselben, characterisirt hat. Nachdem derselbe geltend gemacht, daß, so viel er wisse, bis jetzt noch Keiner in der Lösung der Hauptaufgabe der Philosophie besonderes Glück gehabt habe, in der Aufgabe nämlich: alles Wißbare aus den ersten Gründen und aus wahren Principien abzuleiten, wird in folgender Art wörtlich fortgefahren: „Die ersten und vortrefflichsten, deren Schriften wir besitzen, sind Plato uud Aristoteles; unter ihnen besteht kein anderer Unterschied als der, daß Plato, den Fußstapfen seines Lehrers Socrates folgend, freimüthig bekannte, er habe noch nichts Gewisses finden können, und daß er sich damit begnügte, das ihm Wahrscheinliche aufzuzeichnen. Zu diesem Zwecke erdichtete er gewisse Principien, aus welchen er die Beschaffenheiten anderer Dinge abzuleiten versuchte. Aristoteles aber war weniger aufrichtig. Denn obgleich er zwanzig Jahre hindurch Platos Schüler gewesen und keine anderen Principien als dieser gehabt hatte, so änderte er doch die Art, dieselben vorzutragen gänzlich, und drängte das als wahr und richtig auf, was er selbst wahrscheinlich niemals als solches angenommen hat. Des Plato und Aristoteles Nachfolger aber zogen es vor, sich lieber bei den Meinungen jener zu beruhigen als bessere zu suchen.***)

---

*) De meth. pag. 3: Nec contentus scientiis quas docebamur, libros de quibuslibet aliis magis curiosis atque a vulgo remotis tractantes, quotquot in manus meas inciderant, evolveram.

**) Resp. IV. pag. 129: Vererer ne forte quia in legendis philosophorum libris nunquam valde multum temporis impendi, non satis ipsorum loquendi modum secutus sim.

***) Epist. ad princ. phil. interpretem Gallicum pag. 4. Den Anfang der Stelle siehe Heft I. pag. 15. Anmerk. Unmittelbar nach den Worten: speciatim

Die nur sehr mangelhafte Kenntniß des Cartesius bezüglich der philosophischen Litteratur, soweit die letztere dieses Namens wirklich werth ist, nicht aber das von ihm entdeckte Princip des cogito ergo sum war es also, welche ihn fast jedesmal zu einem ungerechten Richter machte, so oft er sich über die Leistungen seiner Vorgänger aus älterer und neuerer Zeit aussprach. Die Vorwürfe, welche Schlegel in dieser Hinsicht gegen den Urheber der neueren Philosophie erhebt, sind demzufolge inhaltlich begründet; die Quelle aber, aus welcher jene ungerechten Urtheile entsprungen, hat Schlegel nicht erkannt. Hier befindet sich derselbe durchaus im Irrthume. Denn es ist weit gefehlt, daß Cartesius zuerst „schlechthin und ganz durchaus ein Selbstdenker im strengsten und vollkommensten Sinne des Wortes sein wollte," und daß dann aus diesem Willens-Entschlusse die Verwerfung des Ansehens aller vor ihm gewesener Forscher mit Nothwendigkeit geflossen sei. Die Sache verhält sich gerade umgekehrt. Weil sowohl die Unterweisungen seiner Lehrer als auch derjenige Theil der Litteratur, dessen nähere Bekanntschaft Cartesius gemacht hatte, nicht nur nichts dazu beitrugen, die zahlreichen Zweifel über Sicherheit und Richtigkeit alles menschlichen Wissens, von denen sein genialer Geist umnachtet war, zu zerstreuen; weil dieselben den unerträglichen Zustand seines Geistes im Gegentheil nur noch vergrößerten, — aus diesem Grunde und aus keinem andern griff Cartesius zuletzt zu dem einzigen ihm noch übrig bleibenden Mittel, alle Bücherweisheit bei Seite zu legen, und Einkehr zu halten in sein eigenes Innere, mit dem festen Entschlusse, hier entweder gewisse Wahrheit zu finden oder die Erreichung einer solchen als eine dem Menschen unmögliche überhaupt ein- für allemal aufzugeben. Wir unsererseits sehen auch nicht ein, warum

vocati sunt heißt es weiter: Nulli tamen hactenus, quod sciam, propositum illud feliciter successit. Primi et praecipui, quorum habemus scripta, sunt Plato et Aristoteles, inter quos non alia fuit differentia, nisi quod primus praeceptoris sui Socratis vestigia secutus ingenue confessus sit, se nihil adhuc certi invenire potuisse, et quae probabilia ipsi videbantur, scribere fuerit contentus; hunc in finem principia quaedam fingens, per quae aliarum rerum rationes reddere conabatur. Aristoteles vero minori ingenuitate usus quamvis per viginti annos Platonis discipulus fuisset, nec alia quam illius principia habuisset, modum ea proponendi prorsus immutavit, et ut vera ac recta ea obtrusit, quae verisimile est ipsum nunquam pro talibus habuisse ... Posteri opinionibus eorum acquiescere quam meliores quaerere maluerunt. Das geringschätzige Urtheil des Cartesius über die peripatetische Philosophie und über die Philosophie seiner Zeit ersieht man aus sehr vielen Aussprüchen desselben, namentlich auch aus seinem als Abfertigungsschrift classischen Briefe an Voetius. Vergleiche: erster Theil pag. 9 ff. und Histoire de la philosophie cartèsienne par Bouillier. III. édition. Paris 1868. Tome I. pag. 41 ff.

ein solches Verfahren, wie Schlegel meint, eine Unmöglichkeit sein soll. Vor allem ist die Parallele, in welche das wissenschaftliche Unternehmen des Cartesius und das Beginnen politischer Revolutionäre gebracht wird, nicht an ihrem Platze. Hätte Schlegel des Cartesius Abhandlung de Methodo sorgfältiger gelesen, als er sie in Wirklichkeit gelesen hat, so würde er unter Berücksichtigung der Aussprüche, welche von uns Heft I. S. 62 ff. angeführt wurden, diese Parallele wohl nicht vorgebracht haben. Auch die Berufung Schlegels auf die Geschichte der Philosophie, welche durch einen mehr als zweitausendjährigen Zeitraum die von Cartesius zur Reform der Wissenschaft eingeschlagene Bahn als eine verfehlte und niemals zum ersehnten Ziele hinführende darthun soll, will nichts verfangen. Denn Schlegel ist sehr im Irrthume, wenn er behauptet, daß sich in der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie von dem cartesischen Unternehmen „Beispiele im Ueberflusse finden.“ Es ist dieses so wenig wahr, daß vielmehr die ganze Geschichte der Philosophie von ihrem Beginne unter den Griechen im siebenten Jahrhundert vor Christus bis in's siebenzehnte Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung hinab nur einen Mann aufzeigt, der, was die von ihm beabsichtigte und eingeleitete Reform der Wissenschaft angeht, mit Cartesius verglichen werden kann, und dieser Eine ist Augustinus. Leider vermochte dieser große Afrikaner mit seinem wissenschaftlichen Reformversuche durch die Ungunst der Zeiten, in denen er lebte, nicht durchzubringen; hier war der Franzose Cartesius glücklicher, indem er in der That, wie Schlegel bemerkt, viele Nachfolger fand, welche die durch ihn neu und, wie es scheint, unabhängig von Augustinus entdeckte Methode wissenschaftlicher Forschung fortsetzten.*) Und wenn auch zugestanden werden muß, daß die Fort-

*) Dieser Ansicht liegt folgende Thatsache zu Grunde. Der Verfasser der Objectiones IV. hatte die Uebereinstimmung des Cartesius und Augustinus in dem fraglichen Punkte hervorgehoben mit den Worten: Primum mirari subit virum clarissimum (sc. Cartesium) idem pro totius suae philosophiae principio statuisse quod statuit D. Augustinus, acerrimi vir ingenii nec in Theologicis modo sed etiam in Philosophicis rebus plane mirandus. (A. a. O pag. 108.) In der Beantwortung dieser Objectionen knüpft Cartesius an die vorstehenden Worte an, indem er sagt: Non morabor in gratiis viro clarissimo agendis, quod me divi Augustini auctoritate adjuvarit. (A. a. O. pag. 120.) Ebenso bekennt Cartesius epist. II. 118 pag. 404, daß er erst auf die Anzeige eines Freundes hin eine Stelle des heil. Augustinus, mit welcher sein Princip cogito ergo sum einigermaßen (aliquomodo) übereinstimme, in der Stadtbibliothek nachgelesen habe. Zwar weiche Augustinus in der Anwendung jenes Princips von ihm sehr ab; sed tamen gaudeo, heißt es dann weiter, me idem cum Divo Augustino cogitasse, vel ob hoc unum, ut sciolorum os obturetur, qui principium hoc vellicare conati sunt. Vergl. noch epist. I. 115 pag. 369. Um einem möglichen Einwurfe gegen unsere obige Darstellung vorzubeu-

setzung des cartesischen Unternehmens Ueberstürzungen in großer Anzahl hervorrief nnd manche Blüthen erzeugte, die später als taube Blüthen von dem Baume wissenschaftlicher Erkenntniß wieder abfielen; ja wenn wir Schlegel selbst darin nicht widersprechen wollen, daß auf dem eingeschlagenen Wege „Irrthümer unnütz wiederholt und wohl gar für Entdeckungen gehalten wurden, die schon unzähligemal vorher aus dem gleichen Grunde begangen und auch widerlegt und verbessert worden waren," so muß doch andererseits um so entschiedener gegen die Auffassung protestirt werden, als ob alle diese Verirrungen auf die Rechnung der cartesischen Methode als solcher zu bringen und nicht vielmehr einer verkehrten oder doch einseitigen Anwendung derselben zu vindiciren seien. So wenig es laut Zeugniß der Geschichte richtig ist, mit Schlegel zu behaupten, daß „Descartes' . . . originellste Meinungen und angebliche Erfindungen doch nur von den Vorgängern entlehnt seien, wenn gleich in andere Worte nnd Formen eingekleidet;" so wenig es ferner einer unparteiischen Darstellung entspricht, den Cartesius diese angebliche Entlehnung seiner besten Gedanken von Anderen „mit einer halben Selbsttäuschung oder wenigstens nicht mit einem vollkommen deutlichen Bewußtsein" vornehmen zu lassen, um so einen der größten und verdienstvollsten Männer seiner und aller Zeiten als einen träumerischen Plagiarius der Verachtung Preis zu geben; — in demselben Maße, sage ich, als dieses nicht geschehen darf, ohne die Wahrheit auf den Kopf zu stellen, ebenso wenig kann auch die Richtigkeit unserer obigen Behauptung bezüglich der cartesischen Methode bestritten werden, wie dieß ebenfalls von Schlegel im Voraus geschehen ist. Und warum nicht? Hier ist die Antwort.

Die Zulässigkeit der cartesischen Forderung, daß der Philosophirende mit der Thatsache des selbstbewußten Denkens zu beginnen habe, fällt mit der Frage zusammen, ob dem Menschen unter allen Umständen das Recht zustehe, nach schlechthin unbezweifelbarer Erkenntniß der Wahrheit zu forschen oder nicht. Derjenige, welcher diese Frage verneint, muß consequenterweise die voraussetzungslose und deshalb subjective Methode der cartesischen Wissenschaft, wie sie in jener Forderung zum Ausdrucke gelangt, ebenfalls von vornherein verwerfen. Wer dagegen dem Menschen jenes Recht zuspricht, der kann im Ernste auch keine Einwendung gegen die letztere mehr erheben wollen. Denn diese Forderung ist eben nur die conditio sine qua non der Ausübung jenes Rechtes, wie einem

---

gen, bemerken wir noch, daß uns die Aehnlichkeit gewisser Sätze des Occam und anderer mittelalterlicher Nominalisten mit dem Ausgangspunkte der cartesischen Philosophie ebenfalls bekannt ist.

Jeden einleuchten muß, der einmal ernstlich darüber nachgedacht hat, was alles dem Menschen mit ursprünglicher und zugleich schlechthin unbezweifelbarer Gewißheit gegeben sei. In dem unter dem Titel: „Ausgangspunkt und Methode der Metaphysik" vorkommenden Abschnitte des ersten Heftes S. 53 ff. haben wir den Nachweis geführt, daß dieses ursprünglich und unbeweifelbar Gewisse für einen jeden Menschen auf sehr Weniges sich beschränke, zu demselben zählt nicht die Welt der außer dem Einzelnen und unabhängig von ihm befindlichen Realitäten mit ihren unendlich mannichfaltigen Lebenserscheinungen; überhaupt gehört zu jenem ursprünglich Gewissen des einzelnen Subjects nichts, was eine von diesem getrennte Existenz behauptet oder auch nur aus dem Kreise seines Bewußtseins hinausfällt. Das Einzige, was hierzu gerechnet werden kann, ist für einen jeden Einzelnen die Thatsache seines Selbstbewußtseins, sein cogito ergo sum; nur das eigene Ich und die von dem Ich in das Licht des Selbstbewußtseins erhobenen Gedanken sind es, die ursprünglich für einen Jeden schlechthin unantastbar dastehen, so daß sich, wofern man in den Ausdruck: „Gedanke" das denkende Ich miteinschließen wollte, mit Goethe sagen ließe:

> „Ich weiß, daß mir nichts angehört
> Als der Gedanke." *)

Diese Thatsache ist es, welche einen Cartesius aus der sog. objectiven Methode philosophischer Forschung in die sog. subjective hineintrieb; sie ist es auch, welche ihn, mit Schlegel zu reden, im eigentlichsten und wahrsten Sinne dieses Wortes zu einem „Selbstdenker" und zu demjenigen Reformator der Wissenschaft umschuf, welcher eine ganz neue und zwar die letzte und großartigste Epoche in dem wissenschaftlichen Leben des deutschen Volkes einleitete. Das Beginnen des Cartesius als solches kann daher nicht mit Schlegel als „ein schädliches und irre leitendes" oder als ein der Menschheit zugefügtes Unrecht behandelt werden, denn seine Berechtigung liegt in dem jedem Menschen als einem freien Vernunftwesen angeborenen Rechte, nach möglichst großer d. i. nach unbezweifelbarer Gewißheit seines Erkennens und Wissens zu streben. Oder sollte Jemand wohl im Ernste den Muth haben, dem Menschen dieses ihm angeborene Recht streitig zu machen? Die Geschichte der Wissenschaft seit Cartesius, namentlich in Deutschland, hat bewiesen, daß die denkende

---

*) Goethes sämmtl. Werke in 40 Bänden. Stuttgart und Tübingen. Cotta=scher Verlag 1840. Bd. I. pag. 82. In fast wörtlicher Uebereinstimmung hiermit heißt es bei Cartesius epist. II, pag. 4: Nihil esse omnino in nostra potestate praeter cogitationes nostras non mihi videtur figmentum sed veritas a nemine neganda.

Welt über einen solchen einfach zur Tagesordnung übergehen würde. Ist aber jenes Recht kein usurpirtes, ist es im Gegentheil so gut wie irgend-ein anderes ein von Gott dem Menschen verliehenes, so kann auch die Erhebung des Selbstbewußtseins zum Ausgangspunkte der Wissenschaft als solche nicht die Ursache sein, warum die letztere seitdem in so man-nichfache der Erfahrung wie dem höhern religiösen Bedürfnisse des Men-schen widersprechende Verirrungen hineingerathen. Vielmehr wird die Ursache hiervon einzig und allein in dem mangelhaften und verkehrten Verständnisse zu suchen sein, welches man von dem Selbstbewußtsein des Menschen, dieser einzigen ursprünglich unbezweifelbaren Thatsache, bis in unsere Tage hinein gewonnen und geltend gemacht hat. In demselben Maße, als die Wissenschaft sich in dem Verständnisse über diese Grund-thatsache berichtigt und vervollkommnet, in demselben Maße müssen auch ihre übrigen Irrthümer schwinden. Denn ist jene ursprünglichste Wahr-heit einmal richtig erkannt, so werden sich von hier aus auch die übrigen Wahrheiten erschließen lassen, da es überhaupt für den Denkgeist nur insofern Wahrheit geben kann, als dieselbe eine von ihm gedachte, mithin ein Moment seines eigenen selbstbewußten Lebens ist.

Nachdem Schlegel seine Incriminationen gegen die cartesische Me-thode oder das cogito ergo sum als Ausgangspunkt der Philosophie beendigt, rüstet er sich zunächst zum Angriffe auf den von Cartesius an-gesetzten Dualismus der creatürlichen Realprincipien, des Geistes und der Natur (des menschlichen Leibes). „Man rechnet es dem Descartes, so schreibt Schlegel, zu einem großen Verdienste an, Geist und Materie (Natur) auf das strengste gesondert zu haben.“ Unser Kritiker sucht dieses Verdienst sofort in Abrede zu stellen, indem er bemerkt: „Es muß schon auffallend und sonderbar erscheinen, daß man den Unterschied zwischen dem Gedanken (Geist) und dem Körper (Natur) anzuerkennen und fest-zustellen als etwas so neues und eigenes betrachten konnte.“ Freilich wäre es verwunderlich, wenn man viel Aufhebens daraus machen wollte, daß Jemand, sei dieser nun Cartesius oder ein Anderer, den (creatür-lichen) Geist als solchen von der Materie (Natur) als solcher unterschie-den habe; denn wo könnte überhaupt ein denkender Mensch gefunden werden, der diesen Unterschied nicht machte? Auch der Pantheist, welcher nur eine Substanz kennt, die sich, sei es mit sei es ohne Transcendenz, in alle Einzeldinge entfaltet, ja selbst der Materialist, der diese Substanz in der Materie erblickt, redet noch im Unterschiede zu dieser von einem Geiste, unter welchem Ausdrucke beide aber nur gewisse bestimmt quali-ficirte Lebenserscheinungen jener einen Substanz verstanden wissen wollen. Hätte daher Cartesius mit seinem Dualismus nichts anderes

intendirt, als im allgemeinen nur darauf aufmerksam zu machen, daß zwischen Geist und Natur (Materie) irgendein Unterschied anzusetzen sei, ohne zugleich auch die Qualität dieser Verschiedenheit zu untersuchen, so hätte er hiermit freilich etwas begonnen, was alle Welt vorher schon wußte, und er würde sich ebenso lächerlich gemacht haben, als diejenigen es thun würden, welche ihn um dieses Unternehmens willen bewunderten. Aber zur Ehrenrettung des großen Mannes und seiner Bewunderer verhält sich die Sache ganz anders. Nicht um einen beliebigen oder nicht näher bestimmten, sondern um einen wahrhaft wesentlichen oder qualitativen Dualismus von Geist und Natur war es einem Cartesius zu thun. Und worin besteht dieser? Wir wollen wegen der vorzüglichen Wichtigkeit dieser Frage nicht unterlassen, etwas ausführlicher auf dieselbe einzugehen. —

Wie uns aus den vorhergehenden Darstellungen bereits bekannt geworden, vindicirte Cartesius dem Menschen die Fähigkeit, nur Erscheinungen, nicht aber auch die diesen unterliegenden Substanzen oder Dinge an sich unmittelbar wahrzunehmen. Nichtsdestoweniger ist die Existenz von Substanzen unbezweifelbar gewiß; denn die Vernunft ist unter allen Umständen genöthigt, zu jeder wahrgenommenen Erscheinung eine Substanz als den in und an sich selber seienden Träger jener hinzuzudenken. So gewiß daher die wahrgenommene Erscheinung existirt, ebenso gewiß auch die zu ihr gehörige Substanz. Das Nichts als Negation all' und jeder Substanz kann auch nicht erscheinen; jede Erscheinung, ja selbst jeder Schein weist hin auf ein reales Sein, als dessen Offenbarung oder Lebensäußerung jene zu fassen ist. Aus diesem Sachverhalt folgt für den Denkgeist des Menschen ferner die Nothwendigkeit, die Qualität der Substanzen aus der Qualität zu beurtheilen, in welcher sich die mannichfaltigen Erscheinungen ihm darbieten. Auch diese Folgerung hat Cartesius gezogen. Und da die schon vor aller Philosophie dem Menschen zum Bewußtsein kommenden Erscheinungen im großen Ganzen in zwei verschiedene Gruppen zerfallen, in geistige und körperliche, denen die Sprache instinctiv auch zwei Substanzen, Geist und Körper (Natur) zu Grunde gelegt hat, so wies Cartesius durchaus consequent der Philosophie als dem höhern wissenschaftlich begründeten Selbstbewußtsein vor allem die Aufgabe zu, jene Unterscheidung von Geist und Körper (Natur) entweder zu rechtfertigen oder dieselbe als eine ungerechtfertigte darzuthun. *)

Man weiß, welche Auflösung Cartesius dem vorliegenden Probleme gegeben hat. Die Scheidung aller Erscheinungen in geistige und körper-

*) Vergl. die Heft I. pag. 19 angeführten Stellen.

liche, wie sie von dem vorphilosophischen Bewußtsein vollzogen wird, war ihm eine solche, der auch die Wissenschaft ihre Anerkennung nicht versagen könne. Ja Cartesius ging noch einen bedeutenden Schritt weiter, indem er die Qualität beider Arten von Erscheinungen gegen einander zu fixiren suchte. Bei diesem Unternehmen stellte sich ihm, freilich irrthümlicherweise, heraus, daß die einen mit den anderen schlechterdings gar keine Verwandtschaft haben sollen, daß dieselben vielmehr toto genere von einander verschieden seien.*) Bei dieser Ueberzeugung in Verbindung mit den vorher angeführten Grundsätzen blieb dem großen Manne aber auch keine andere Wahl, als für beide Gruppen von Erscheinungen zwei ebenfalls toto coelo oder qualitativ verschiedene Substanzen anzunehmen uud somit den Wesens-Dualismus von Geist und Körper (Natur), nicht aber den Wesens-Monismus derselben als vor dem Forum der Wissenschaft allein gerechtfertigt zu verkünden. Der Geist des Menschen ist demzufolge einem Cartesius nicht eine bloße Lebenserscheinung der Natur (Materie oder des Körpers) und umgekehrt diese letztere nicht eine solche des Geistes. Mit den Ausdrücken: Geist und Natur werden überhaupt nicht Erscheinungen, sondern Realprincipien, Dinge an sich, Wesen oder Substanzen bezeichnet, von denen jede ein Sein an und für sich in Anspruch nimmt. Dieser Wesens-Dualismus wurde von Cartesius durch eine sorgfältige Beobachtung der in dem Menschen zu Tage tretenden Erscheinungen oder Lebensvorgänge gewonnen, wie er denn überhaupt wissenschaftlich nur durch eine solche gewonnen und festgestellt werden kann; er wurde daher auch auf diesen übertragen. Cartesius erblickte in dem Menschen kein monistisches, sondern ein dualistisches, ein aus Geist und Leib zur (formalen oder persönlichen) Einheit zusammengesetztes Wesen. Zur Rechtfertigung dieser Behauptung ließen sich hunderte von Aussprüchen mittheilen, es wird aber genügen, wenn wir nur an eine Stelle erinnern, in welcher Cartesius eben die Verbindung von Geist und Leib im Menschen zum Gegenstande der Besprechung macht. Er schreibt: „Durch die Empfindungen des Schmerzes, des Hungers und Durstes u. s. w. lehrt die Natur, daß Ich (d. i. der Geist) meinem Leibe nicht nur so gegenwärtig bin, wie der Schiffer dem Schiffe, sondern daß ich mit diesem auf das engste verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß ich mit ihm eine Einheit (unum quid) zusammensetze; denn sonst würde ich (der Geist), der ich nichts als ein denkendes Wesen bin, bei einer eintretenden Körperverletzung deßhalb keinen Schmerz empfinden, sondern ich würde diese Verletzung nur mit dem Intellecte (puro in-

*) Vergl. Heft I. pag. 19 u. 49 Anmerkung.

tellectu) wahrnehmen, wie der Schiffer mit dem Gesichte wahrnimmt, wenn in dem Schiffe etwas gebrochen wird; und wenn der Leib der Speise oder des Trankes bedarf, so würde ich dieses zwar klar (expresse) erkennen, aber ich würde keine verworrenen Hunger- und Durst-Empfindungen haben. Denn eben diese Empfindungen des Hungers, des Durstes und Schmerzes u. s. w. sind nichts anderes als gewisse verworrene Denkweisen, die von der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Leibe herrühren. *)" Wenn in diesem und anderen Aussprüchen zur Bezeichnung der Art uud Weise, wie Geist und Leib in dem Menschen mit einander verbunden sind, neben den Ausdrücken „Vereinigung (unio)" und „Einheit (unum quid)" auch das Wort„ Vermischung (permixtio)" gebraucht wird, so kann und darf das letztere nicht mißverstanden werden. Schon die dem Worte durch das „quasi" jedesmal hinzugefügte Limitation gibt zu erkennen, daß Cartesius dasselbe keineswegs im eigentlichen Sinne will verstanden wissen; es ist also nicht so aufzufassen, als ob nach Cartesius Geist und Leib im Menschen ein höheres Dritte, das an sich weder Geist noch Leib wäre, bildeten, etwa ähnlich, wie Wasserstoff und Sauerstoff durch chemische Verbindung zu Wasser werden. Cartesius hat sich gegen eine solche Auffassung aber auch ausdrücklich verwahrt, indem er ernstlich davor warnt, daß man den Geist mit dem Körper nicht confundire. **) Der Ausdruck soll daher nichts als die besondere Innigkeit der Verbindung jener beiden Factoren im Menschen bezeichnen. Die aus dieser Verbindung resultirende Einheit des Menschen ist zwar eine reale oder substanziale insofern, als die beiden res oder Substanzen d. i. Geist und Leib einander unmittelbar berühren und mit einander vereinigt sind; die geistige Substanz trifft mit der körperlichen oder mit der Materie (dem materiellen Leibe) im Menschen unmittelbar zusammen; beide sind unmittelbar gleichsam an einander gebunden. Dabei bleibt aber nach Cartesius der Geist Geist uud der Leib bleibt Leib mit allen einem jeden derselben eigenthümlichen

*) Med. VI. pag. 41: Docet etiam natura per istos sensus doloris, famis, sitis, etc. me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum; et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam; alioqui enim quum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitäns, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit, si quid in nave frangatur; et quum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certo isti sensus sitis, famis, doloris etc. nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti.

**) Siehe Heft I pag. 27, Anmerkung.

Attributen oder Erscheinungen. Wird diese Seite des in Rede stehenden Verhältnisses in's Auge gefaßt, so kann die Einheit von Geist und Leib auch sehr passend als eine bloß formale bezeichnet werden. Am besten und einfachsten aber möchte es sein, sie eine persönliche zu nennen; denn durch die eigenthümliche Beschaffenheit derselben wird bewirkt, daß alle Lebenserscheinungen im Menschen, ungeachtet derselbe aus zwei grundverschiedenen Wesen oder Substanzen zusammengesetzt ist, dennoch von einem und demselben Subjecte oder von einer und derselben Person, nämlich von dem aus Leib und Geist sich constituirenden einen Ich, prädicirt werden. *)

Dieser wahrhafte Wesens-Dualismus von Geist und Natur (Körper) in und außer dem Menschen war es, welchen Cartesius zu begründen bemüht war und von welchem der große Denker das Heil der Wissenschaft abhängig erblickte. Schlegel thut daher dem Cartesius Unrecht, wenn er, wie aus dem auf Seite 47 angeführten Ausspruche hervorgeht, denselben das Verhältniß des Geistes zur Natur so ansetzen läßt, daß

*) Unsere Leser werden schon erkannt haben, daß wir mit Cartesius in der Materie als solcher, in letzter Instanz in den die Materie constituirenden Atomen die eigentliche und wahre Substanz der Natur oder das Naturprincip erblicken, — eine Auffassung, welche wir in unserer früheren Schrift: „Kants Dualismus von Geist und Natur" auch ausführlich begründet haben. Vergl. a. a. O. pag. 156 ff. In Folge dessen wurde schon ehedem von uns bemerkt, daß wir uns bezüglich der Natur zu dem ausgesprochensten Materialismus bekennen, indem wir alle Naturerscheinungen ohne Ausnahme, auch das subjective Leben der Thiere in den sinnlichen Vorstellungen und Begierden derselben nur als das Product oder die Wirkung der Materie (der Atome) zu denken vermögen. Den Ausdruck „Thierseele" haben wir daher als unpassend und leicht zu Mißverständnissen führend verworfen. Ebenso wenig sprechen wir nun auch von einer Menschenseele, wenn darunter etwas anderes als der vernünftige und immaterielle Geist des Menschen, also eine von diesem verschiedene Leibseele (Psyche) soll verstanden werden. Der Leib des Menschen ist nach unserer Ueberzeugung nichts als organisirte Materie; diese als solche ist seine Substanz und aus ihr müssen alle Lebensvorgänge desselben ihre Erklärung finden. Mit diesem materiellen Leibe ist der immaterielle Geist unmittelbar vereinigt; wir sehen hierin auch keine Schwierigkeit, weil beide Substanzen sind nnd weil deßhalb die sämmtlichen in dem Lebensprozesse der einen sich einstellenden Kategorien in modificirter Weise auch in dem Lebensprocesse der andern vorkommen und auf diese übertragen werden müssen. Auch dieses haben wir in unserer früheren Schrift zu beweisen gesucht. Was endlich die aus zwei Factoren sich zusammensetzende eine Person des Menschen oder das eine Ich angeht, so ist freilich ein eigentliches Ich nur der Geist des Menschen, nicht auch der Leib. Aber die Eigenthümlichkeit der Verbindung beider bringt es mit sich, daß der Geist als das höhere Princip den Leib mit allen seinen Eigenthümlichkeiten als den seinigen in Besitz nimmt, weßhalb er denn auch die in diesem zur Erscheinung kommenden Lebensäußerungen ebenso auf sich als Ich bezieht, wie dies mit seinen eigenen der Fall ist.

der Begriff des Geistes einzig und allein auf das Denken oder den Gedanken als solchen, der der Natur auf den des Körpers oder der Materie beschränkt wird. Zwar haben wir in dem Vorhergehenden schon zugegeben, daß sich auch diese Auffassung des Geistes, demzufolge derselbe mit dem Denken als solchem identisch gesetzt wird, bei Cartesius findet; aber auf Grund einer Menge der unzweideutigsten Erklärungen ist entschieden in Abrede zu stellen, daß dieselbe auch die einzige Auffassung des fraglichen Gegenstandes sei, welche bei Cartesius vorkomme. Sieht sich ja doch selbst ein Ludwig Feuerbach, dieser Großmeister des Monismus aus der Hegel'schule, zu dem Ausspruche veranlaßt, daß Cartesius „den Geist (auch wieder) in ein metaphysisches Wesen verwandele, und ihm das Denken, das Bewußtsein ebenso als ein Attribut zuschreibe, wie die Ausdehnung dem ausgedehnten Wesen, und daß er daher in einen Dualismus verfalle, worin das ausgedehnte Wesen ebenso viel Selbstständigkeit und Realität habe als der Geist, der doch anfangs als das unmittelbar, ursprünglich Gewisse und Reelle gesetzt sei. *)" Hätte Schlegel von dieser doppelten Geistes-Anschauung des Cartesius Kenntniß gehabt und dabei zu würdigen vermocht, welche Bedeutung der Wesens-Dualismus von Geist und Natur für die Lösung aller philosophischen Probleme in Anspruch nimmt, so würde er wohl unterlassen haben, nur einseitig die eine der beiden Auffassungen hervorzuheben und dann sein Staunen darüber auszusprechen, wie man dieselbe ihrem Erfinder zum Verdienste anrechnen könne. Doch — die weiteren Einwendungen, welche Schlegel gegen Cartesius vorbringt, sind — ob mit ob ohne Wissen ihres Urhebers mag dahin gestellt bleiben — wenigstens gegen den von Letzterem behaupteten wahrhaften Wesens-Dualismus von Geist und Natur gerichtet; sie sind auch nicht unbegründet. Schlegel erklärt denselben „für unbefriedigend und bloß mathematisch;" „durch denselben sei nichts gewonnen worden", denn „man habe sich nun in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt, über den Zusammenhang zwischen Leib und Seele (in dem Menschen), und wie eine gegenseitige Einwirkung zwischen beiden möglich sei."

Dieser Einwurf ist inhaltlich, wie gesagt, gerechtfertigt. Denn es war bei der eigenthümlichen Beschaffenheit des von Cartesius angenommenen Wesens-Dualismus wirklich unvermeidlich, daß sich in seiner Philosophie bezüglich der Wechselwirkung des Geistes mit dem Leibe des Menschen und umgekehrt unsägliche und unlösbare Schwierigkeiten ergeben mußten. Allein worauf auch hier alles Gewicht zu legen ist, ist die Frage nach der Quelle, aus der diese Schwierigkeiten entsprungen sind.

*) Feuerbachs S. W. Leipzig 1847. Bd. IV. pag. 212.

Und da ist es wieder über jeden Zweifel erhaben, daß dieselben ihren Ursprung nicht herleiten aus dem subjectiven Standpunkte als solchem, den Cartesius für die Wissenschaft geltend machte; auch nicht aus dem zwischen Geist und Natur angesetzten wesenhaften Dualismus als solchem, sondern einzig und allein aus der bestimmten und verkehrten Naturanschauung, welcher Cartesius sich zuwandte und welche auf die Qualitätsbestimmung des Geistes ebenfalls nur nachtheilig einwirken konnte.

Die Natur (Materie) galt einem Cartesius zwar als ein wahrhaftes Realprincip oder als eigentliche Substanz, aber als eine solche, die lediglich in mechanischer Bewegung sich thätig erweise, die mithin ohne alles und jedes subjective Leben sei. Diese Ansicht machte es, in ihrer Uebertragung auf die organischen Gestalten des Naturlebens, namentlich auf die Thiere und den Leib des Menschen, geradezu unmöglich, in letzteren noch etwas anderes zu erblicken, als reine Maschinen, bei welchen von einem subjectiven, beispielshalber von einem sinnlich begehrenden und sinnlich vorstellenden Leben, keine Rede mehr sein konnte.*) Wir glauben uns jedes begründenden Wortes überheben zu dürfen — denn es liegt luce clarius am Tage — bezüglich der Behauptung, daß einzig und allein hierin die Ursache für die unauflöslichen Schwierigkeiten zu suchen ist, die sich in der cartesischen Philosophie der Erklärung einer Wechselwirkung von Geist (Seele) und Leib des Menschen in den Weg stellten. Zur Hebung dieser Schwierigkeiten wird daher auch nichts anderes erforderlich sein, als die Mißverständnisse zu entfernen, welche sich Cartesius in der Qualitätsbestimmung des Geistes, mehr aber noch in der der Natur zu Schulden kommen ließ. Dagegen scheint Schlegel auch hier wieder alles Unglück aus der von Cartesius angebahnten subjectiven Richtung in der Wissenschaft ableiten zu wollen. Die Unbestimmtheit der Ausdrücke, mit welchen er gegen diese zu Felde zieht, und die Nebelhaftigkeit, in welcher die gegen dieselbe vorgeschlagenen Heilmittel gehalten werden, wodurch allein schon letztere sich als practisch völlig unbrauchbar erweisen, lassen erkennen, um wie viel besser Schlegel gethan hätte, wenn er der Beurtheilung philosophischer Leistungen, wozu er die erforderliche Befähigung nicht besaß, fern geblieben wäre; durch eine derartige Selbstbeschränkung, die für jeden Mann der Wissenschaft Pflicht ist, würde sein Ruhm sicherlich nichts verloren haben. Zur Begründung dieses Urtheils haben wir nur nöthig Schlegels Aussprüche ohne jeden Commentar mitzutheilen; sie lauten: „Ueberhaupt blieb es von Descartes an der Philosophie eigen, nur immer hin und her zu schwanken zwischen

*) Vergl. hierzu Heft I. pag. 30. ff.

dem eigenen Ich und der äußeren Sinnenwelt; bald wollte man alles aus dem Ich herausgrübeln, bald warf man sich ganz in die Sinnenwelt, um alle Wahrheit aus ihr abzunehmen oder hervorzukünsteln und zu experimentiren, auch jene sittliche und göttliche, welche sie nie enthalten kann. In jedem Falle aber blieb der Zusammenhang zwischen dem eigenen Ich und der äußeren Sinnenwelt völlig unbegreiflich, weil man die höhere göttliche Region ganz verloren hatte, auf deren Boden beide ruhen, und aus deren Lichte beide erst erhellt und erklärt werden können. Es fehlte das Mittelglied der Seele, um den Geist zu Erkenntniß, und um in die äußere Welt als Werk des Schöpfers ein Verständniß zu bringen. Die damalige Philosophie war überhaupt befangen in dem abstracten Bewußtsein des dialektischen Denkens, in dessen Gebiet die Wahrheit nie rein gefunden werden, und wenn sie auch schon anderswoher gefunden und gegeben wäre, doch nicht rein bewahrt werden kann. Das höhere Licht der geistigen Erkenntniß, obwohl in der Religion einheimisch, war in der Wissenschaft nie vollständig zu Tage gekommen, sondern nur einzeln, unterbrochen, und wie verstohlen aus der Unterdrückung hervorgetreten, in welche alles lebendige Wissen unter der seit Jahrhunderten festgesetzten Herrschaft des Rationalismus gerathen war." *)

Mit den bis jetzt besprochenen und größtentheils verfehlten Angriffen auf die cartesische Wissenschaft läßt Schlegel es noch nicht bewendet sein; er sendet noch einmal seine Pfeile aus und zwar dieses Mal gegen die Gottesbeweise des Cartesius.

„Man rechnet es dem Descartes, schreibt Schlegel, noch zum Verdienste an, das Dasein Gottes aus der Vernunft streng wie einen geometrischen Satz erwiesen zu haben." **) Schlegel hat auch hiergegen

*) Diese sowohl als auch die unmittelbar vorher angeführten Stellen finden sich a. a. O. pag. 119 u. 120.

**) Wie wenig Schlegel auch über diesen Hauptgegenstand der cartesischen Philosophie unterrichtet ist, leuchtet einmal aus der Unbestimmtheit seiner desfallsigen Aussprüche, z. B. Cartesius habe das Dasein Gottes aus der Vernunft erweisen wollen — als ob nicht Jeder Andere, der überhaupt an einen solchen Beweis denke, dieß in irgendeiner Art auch thun müsse — und dann ganz besonders daraus ein, daß er immer nur von einem Beweise für das Dasein Gottes redet. Es gibt deren bei Cartesius, aber zwei von einander völlig verschiedene, von denen der letztere wieder in zwei wohl zu unterscheidenden Formen vorgetragen wird. Diese verschiedenen Beweise sind ihrem Werthe nach keineswegs einander gleich zu schätzen: nur einer findet sich unter ihnen, welcher die größte Beachtung verdient und der, obgleich nach mancher Seite hin größerer Vervollkommnung bedürftig zur Lösung dieses wichtigen Problemes der Metaphysik unzweifelhaft den rechten Weg einschlägt; es ist derjenige, welcher von der Bedingtheit des creatürlichen Geistes auf Gott als die unbedingte (schöpferische) Ursache desselben zurückschließt. Statt weiterer Ausführung verweisen wir auf ein

manches einzuwenden. Vor allem dünkt es ihm schon sehr problematisch, ob überhaupt ein solcher Beweis, wenn er wirklich jemals erbracht werden sollte, dem Urheber desselben als eine verdienstliche That könne angerechnet werden; jedenfalls aber kann Cartesius dieses Verdienst für sich nicht in Anspruch nehmen; denn „sein Beweisverfahren ist durchaus entlehnt von den älteren Philosophen des Mittelalters, die von Descartes und seinem Zeitalter sonst so sehr herabgesetzt wurden." Doch selbst bei dieser Entlehnung soll Cartesius nach Schlegel ungeschickt genug gewesen sein; denn von den mittelalterlichen Philosophen wurde jener Beweis für das Dasein Gottes „in einem ganz andern (und bessern) Sinne genommen, als dieß beim Cartesius und in der nachfolgenden Zeit geschehen ist." Aber wie? Man höre!

„Die höchste aller Wahrheiten, von der man ohnehin und auf ganz anderem Wege auf das gewisseste und unerschütterlichste überzeugt, und welche der innerste Lebensgeist und Mittelpunct aller anderen Ueberzeugungen und Gedanken, ja auch aller thätigen Zwecke und Einrichtungen des Lebens geworden war, auch noch durch diesen wie zum Ueberfluß hinzugefügten Beweis aus der Vernunft zu bestätigen, das war die Meinung jener Aelteren. Wie jedes Geschöpf oder Naturwesen auf eine oder andere Art die unerforschliche Größe des Werkmeisters unwillkürlich verkündet, so sollte auch die menschliche Vernunft, sonst so eitel auf sich und ihre eigene Kraft und Geschicklichkeit, in den allgemeinen Chor zur Verherrlichung Gottes mit einstimmen. Oder auch so wie man in menschlichen Angelegenheiten es als den höchsten Triumph einer guten und gerechten Sache ansieht, wenn selbst der Feind und Gegner gezwungen wird, die Gerechtigkeit und Wahrheit derselben nothgedrungen und ungern einzugestehen, so sollte auch die Vernunft des Menschen ein Zeugniß ablegen für die göttliche Wahrheit."

Wir können dahin gestellt sein lassen, ob grade bei allen oder auch nur bei den hervorragendsten älteren Theologen und Philosophen des Mittelalters der Beweis für das Dasein Gottes ausschließlich diese secundäre und untergeordnete Stellung, wie hier von Schlegel behauptet wird, eingenommen habe oder nicht; daß dieß wenigstens bei einem Theile derselben der Fall war, kann ja ohnehin nicht bezweifelt werden. Aber Schlegel geht noch weiter. In dem letzten der von uns hervorgehobenen Sätze tritt nicht undeutlich zu Tage, daß Schlegel sich das Verhältniß

Schriftchen, in welchem allein dieser Gegenstand, unseres Wissens, eine völlig befriedigende Darstellung erhalten hat; wir meinen: „Die Beweise für das Dasein Gottes nach Cartesius. Zur Jubel-Feier der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität verfaßt von Dr. P. J. Elvenich. Breslau 1868."

der Vernunft zu den göttlichen Wahrheiten, inbesondere zu der Anerkennung eines über- und außerweltlichen, mit einem Worte: des christlichen Gottes von Hause aus als ein feindliches vorstellt, und daß er diese Vorstellung indirekt auch den Theologen und Philosophen des Mittelalters zuschiebt. Diese Auffassung ist in ihrem letzten Theil notorisch geschichtlich unrichtig, wofür unzählige Belege beigebracht werden können. Aber dieselbe ist auch an sich, ihrem Inhalte nach, eine unrichtige; sie wurzelt in einer völlig verkehrten Vorstellung von dem, was man eigentlich unter einem Vernunftbeweise für das Dasein Gottes zu denken hat, wie aus Schlegels ferneren Räsonnements ebenfalls zu Tage tritt. Derselbe fährt nämlich fort: „Wird das Dasein Gottes, welches wir zunächst durch innere Wahrnehmung kennen lernen, wie beim Descartes vorzüglich, ausschließend und allein aus der Vernunft bewiesen, so wird Gott dadurch in einem gewissen Sinne von der Vernunft abhängig gemacht, oder wohl gar mit ihr gleichgestellt und identisirt; und das Wesen der ewigen Liebe auf diese Weise in das niedere Gebiet der abstracten Begriffe und in den Schein des Absoluten herabgezogen. Auch hat es nie gelingen wollen, setzt Schlegel hinzu und wird nie gelingen, da, wo jene innere Wahrnehmung fehlt, oder das Gewissen und andere Organe erloschen sind, das Dasein Gottes denen, die es nicht fühlen und glauben, anzudemonstriren." *)

Nach Schlegel „lernen wir das Dasein Gottes also kennen durch innere Wahrnehmung"; wir müssen es „fühlen oder glauben," daß es einen Gott gibt;' hierfür besitzt der Mensch verschiedene Organe, von denen Schlegel mit Bestimmtheit aber nur „das Gewissen" namhaft macht; sind diese Organe in einem Menschen erloschen, so ist es, meint Schlegel, gänzlich unmöglich, einen solchen von dem Dasein Gottes zu überzeugen oder, wie er sich ausdrückt, ihm dasselbe „anzudemonstriren."

Wir haben an dieser Argumentation zunächst nichts anderes auszusetzen, als daß dieselbe in einer solchen Allgemeinheit und Unbestimmtheit sich bewegt, wodurch sie allen Werth verliert. Die Erkenntniß des Daseins Gottes also beruht auf „innerer Wahrnehmung"; sie wurzelt in „einem Glauben oder Gefühl." Gut! Aber wie kommen denn diese geistigen (seelischen) Thätigkeiten der innern Wahrnehmung, des Glaubens und Gefühles selber zu Stande? Welches sind die Momente, durch die sich dieselben im Geiste des Menschen vermitteln? Innere Wahrnehmung ist nicht denkbar ohne ein wahrnehmendes Subject, welches in diesem Falle der Geist des Menschen ist, und ein wahrgenommenes

*) a. a. O. pag. 120 u. 121.

Object. Welches ist denn nun das Object jener innern Wahrnehmung? Ist es etwa Gott oder das göttliche Wesen selber, so daß die innere Wahrnehmung, auf welcher die Anerkennung des Daseins Gottes beruhen soll, mit einer unmittelbaren Schauung Gottes identisch wäre? Aber für eine solche legt keine Thatsache unseres Bewußtseins ein Zeugniß ab; außerdem würde die Annahme derselben auch der Schrift widersprechen, die Schlegel doch ebenfalls als Urkunde des göttlichen Wortes honorirt, wenn es heißt: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, hat ihn euch kund gethan." *) Was wird also wahrgenommen?

Hätte Schlegel sich bemühen wollen, diese Frage vorurtheilslos zu beantworten, so würde er vielleicht in einen Gedankengang gerathen sein, der demjenigen nicht unähnlich gewesen wäre, welchen Cartesius in seinem dritten Beweise für das Dasein Gottes einschlägt. Dr. Elvenich skizzirt denselben in dem vorher angezogenen Schriftchen pag. 16 in folgender Weise: „Die gesetzliche Nothwendigkeit der Gottesidee (— ohne deßhalb als eine dem Geiste angeborene betrachtet zu werden —) durch Anknüpfung an die Existenz und die Natur des eigenen Geistes im synthetischen Wege einleuchtend zu machen, das ist es, worauf der dritte Beweis abzielt. Er enthält folgende Momente. Der Geist wird im geordneten Gange des Philosophirens vor allem seiner selbst gewiß; (ohne Sich zu wissen, kann er ein Anderes von sich als Anderes nicht einmal fassen.) Er findet sich aber im Selbstbewußtsein nicht als das Denken, Zweifeln, Wollen und dergleichen, sondern als das denkende, zweifelnde, wollende Ego d. h. als das dem Denken, Zweifeln, Wollen u. s. w. unterliegende, in sich bestehende, in diesen inneren Lebenserscheinungen sich entfaltende und aus ihnen sich zurücknehmende Lebensprincip; und weil das Selbstbewußtsein unabänderliche Identität hat, so findet der Geist sich in der Vielheit seiner Erscheinungen auch als das Eine und selbige, schlechthin ungetheilte und untheilbare Princip mit dem Character der Einfachheit in seinem substanziellen Sein. Doch hat der Geist auch eine negative Seite, ist beschränkt, unvollkommen, während er die Ideen der ihm mangelnden Vollkommenheiten besitzt. Er ist dadurch gekennzeichnet als ein Wesen nicht durch sich oder als ein bedingtes Wesen. Er ist also auch um seine eigene Existenz in ihrer Bedingtheit noch möglich zu finden berechtigt und gesetzlich genöthigt über sich hinauszugehen, oder sich und allen menschlichen Geistern, welche die gleiche Beschränktheit zeigen, ein ihnen vorhergehendes unbedingtes Urwesen vorauszusetzen, durch dessen schöpferische Causalität sie ihr Sein haben."

*) Evang. des heil. Joh. I, 18.

Nach dieser Darstellung, deren Richtigkeit kein Kenner der cartesischen Schriften bezweifeln wird, kann also auch im Sinne des Cartesius von „einer innern Wahrnehmung" bezüglich der Gottesidee die Rede sein. Aber es leuchtet ein, welches einem Cartesius das Object dieser Wahrnehmung gewesen sei; er erblickte dasselbe in nichts anderm als in den Lebenserscheinungen des Geistes z. B. in den einzelnen Thätigkeiten des Denkens, Wollens, Zweifelns u. s. w. Aus diesen (unmittelbar) wahrgenommenen Lebenserscheinungen nimmt sich dann der Geist selber als die einheitliche ihnen allen gemeinschaftlich unterliegende Substanz oder als das ein- und ganzheitliche (ungetheilte und untheilbare) in jenen sich manifestirende Lebensprincip zurück. Nun tragen aber die sämmtlichen (unmittelbar) wahrgenommenen Lebenserscheinungen den Character der Beschränktheit an sich, d. h. sie stellen sich sammt und sonders als innere Zustände dar, welche der Geist nicht rein aus und durch sich in sich hervorgebracht hat, für deren Hervorbringen der Geist vielmehr wie einerseits auf sich, auf seine eigene Kraftthätigkeit, so andererseits auch auf fremde Einwirkungen angewiesen war. Diese (fortwährende) Angewiesenheit auf fremde Einwirkungen zum Zwecke des eigenen Lebens bildet die negative Seite, welche dem Leben des Geistes anhaftet. Sie, unter dem Namen der Beschränktheit, hat zur Voraussetzung eine negative Seite der geistigen Substanz oder des Geistes als solchen, als realen Princips, welche den Titel der Bedingtheit erhält. Weil der Geist mit anderen Worten sein Leben (seine inneren Lebenserscheinungen) nicht als ein allein von ihm selber hervorgebrachtes oder verursachtes findet und finden kann, so kann er sich auch nicht als dem substanzialen oder realen Principe dieses seines Lebens eine Existenz schlechthin vindiciren, vielmehr muß er für sich als Princip ein anderes Princip, das absolute, zur Voraussetzung nehmen, durch dessen Schöpfermacht er selber geworden ist. Wir sagen: durch die Schöpfermacht des absoluten Princips, d. h. durch Setzung aus Nichts oder durch Realisirung einer an und für sich bloß formalen Idee des Absoluten muß sich der Geist als relatives (bedingtes) Princip zur Existenz gekommen denken. Er muß dieses, weil er sich wegen der ihm anhaftenden Beschränktheit dem Wesen nach mit dem absoluten Principe nicht identisch setzen, weil er sich also auch nicht als eine Wesensemanation aus letzterm ansehen kann, vielmehr einen wahrhaft qualitativen oder wesenhaften Unterschied seiner von dem absoluten Principe behaupten muß, der einzig und allein durch die Annahme, daß der Geist via creationis geworden sei, haltbar und erklärlich wird. *)

*) Vergleiche hierzu in des Verfassers Schrift: „Kants Dualismus u. s. w."

Die Erkenntniß oder der Glaube an das Dasein Gottes ist demzufolge auch nach Cartesius durch eine innere Wahrnehmung des Geistes vermittelt; aber diese Wahrnehmung hat jene Erkenntniß nicht unmittelbar im Gefolge. Auf Grundlage jener Wahrnehmung gewinnt der Geist zunächst nur die Erkenntniß seiner selbst und zwar nach der zweifachen wohl zu unterscheidenden Richtung, die wir im Vorhergehenden bezeichnet haben. Und erst diese Selbsterkenntniß des Geistes ist das Postament, über welchem er die Erkenntniß des Daseins Gottes mit Sicherheit aufführt. Aber wird nicht durch diese Auffassung der Sache, wie Schlegel dem Cartesius zum Vorwurfe macht, „Gott in gewissem Sinne von der Vernunft abhängig gemacht, oder wohl gar mit ihr gleichgestellt und identificirt"? Es ist bereits gezeigt worden, daß gerade auf diesem von Cartesius eingeschlagenen Wege eine Gleichstellung oder Identificirung Gottes und des Geistes (Schlegel sagt ungenau: der Vernunft) dem Wesen nach zur Unmöglichkeit wird. Was aber die Abhängigkeit angeht, in welche Gott von der Vernunft treten soll, so ist diese „in gewissem Sinne" zuzugeben, sie ist aber, richtig verstanden, auch ganz und gar nicht bedenklich. Denn es liegt auf der Hand, daß diese Abhängigkeit keine Abhängigkeit im Sein ist, da ja das Sein (die Substanz) des Geistes das Sein Gottes zur Voraussetzung hat, dieser demzufolge als im Sein oder als reales Princip völlig unabhängig gedacht werden muß. Die schlegel'sche Abhängigkeit Gottes von der Vernunft ist identisch mit einer Abhängigkeit der Erkenntniß Gottes von Seiten des Geistes von des Geistes Selbsterkenntniß. Diese Abhängigkeit aber ist nicht nur nicht gefährlich, sie ist auch durchaus nothwendig, da der Geist alles andere, was nicht er selber ist, erst dann und nur insofern erkennen kann, nachdem und inwiefern er sich selbst denkend gefunden hat. Wenn Schlegel zuletzt noch behauptet, daß es „nie gelingen werde, denen, welche das Dasein Gottes nicht fühlen und glauben, dasselbe anzudemonstriren", so können wir in dieser Behauptung wieder nichts anderes als ein Zeichen jener Unklarheit erblicken, von der Schlegels philosophische Schriftstellerei überhaupt gedrückt wird. Keiner kann in das Innere eines Andern hineinschauen und es ist wohl möglich, daß Jemand, dem der Glaube an das Dasein eines persönlichen, schöpferischen Gottes abhanden gekommen, denselben durch Verweisung auf „die innere Wahrnehmung" oder „das Gefühl" im Sinne Schlegels nicht wiederfindet, daß er bei gutem Willen ihn aber wohl wiedergewinnt durch eine lichtvolle

---

das dritte Kapitel unter dem Titel: „Die Creationsidee des positiven Christenthums." pag. 64 ff.

und erschöpfende Darlegung der Beschaffenheit des eigenen Geistes und derjenigen Momente, welche in Consequenz und innerer Nöthigung von der rechten Selbsterkenntniß zur Erkenntniß Gottes hinüberführen.

IV. Kapitel.

Franz von Baader und Franz Hoffmann; ihre Stellung zu dem cartesischen cogito ergo sum.

Mehr noch, als dies bei Friedrich von Schlegel der Fall war, hegte Franz von Baader bezüglich der Folgen, welche das Aufkommen der cartesischen Philosophie für das religiöse und sociale Leben haben mußte, die ernstlichsten und größten Besorgnisse. Baader bespricht an verschiedenen Stellen die Forderung des Cartesius, daß derjenige, welcher in geordneter Weise philosophiren wolle, voraussetzungslos zu Werke gehen und eben deßhalb mit dem Zweifel beginnen müsse. Auf die dem cartesischen Zweifel zu Grunde liegende und von dem Urheber desselben auf's stärkste betonte Absicht, denselben als Wünschelruthe zu benutzen, um mittelst seiner wenigstens eine schlechthin unbezweifelbare Wahrheit ausfindig zu machen, nimmt Baader nirgendwo gebührende Rücksicht. Ihm ist jener Zweifel gleichbedeutend mit „einem Sich-Losreißen von allem Bestehenden." *) Baader ist der Ansicht, daß der cartesische Zweifel „ein tantalisches Bestreben" sei, weil er „die Vernunft jedes Einzelnen als souverain und infallibel" proclamire **) und „die absolute Autonomie des (menschlichen) Wissens" behaupte, indem „derselbe eigentlich nichts Geringeres sagen wolle, als daß der Mensch als Creatur sein Wissen ohne Vorschuß sich selber machen und begründen soll." ***) Aus dem cartesischen Zweifel leitet Baader ferner die Entstehung der Meinung her, daß „in dem Theismus kein Vernunftgebrauch stattfinde," und daß „es keine christliche Philosophie gebe, indem alle und jede Philosophie ohne (übernatürliche) Offenbarung und also ohne Religion sei." Diese „sowohl vernunft- als schriftwidrigen Behauptungen des Cartesius" sollen endlich nach Baader „in der französischen Revolution sich geltend gemacht

---

*) Wir citiren nach der Gesammt-Ausgabe der Baader'schen Werke in 16 Bänden, Leipzig 1851—1860. Bd. VIII. pag. 16 Anm.

**) Bd. V. pag. 195.

***) Bd. III. pag. 335 u. 336 Anm.

und F. H. Jacobi zur Behauptung gebracht haben, daß es im Interesse der Vernunft sei, einen Gott zu ignoriren oder zu läugnen, weil ja mit der Anerkenntniß Gottes der Vernunftgebrauch aufhöre." *) Wer kann sich nach der Kenntnißnahme dieser und ähnlicher Aussprüche noch wundern, daß Baader den Zweifel des Cartesius auch geradezu als ein revolutionäres oder, wie er sagt, „revolutionistisches" Unternehmen bezeichnet, das den religiösen Glauben nnd die sociale Ordnung untergrabe und deßhalb mit Entschiedenheit zurückgewiesen werden müsse? **)

Nicht wenigere und geringere Einwendungen als gegen den cartesischen Zweifel erhebt Baader gegen den positiven Ausgangspunkt der cartesischen Philosophie von der Thatsache des Selbstbewußtseins; in einem und demselben Athemzuge wird einem Cartesius um dieses Unterfangens willen „Taschenspielerei und Gottesläugnung" zum Vorwurfe gemacht. „Für eine philosophische Taschenspielerei, schreibt Baader in seinen Vorlesungen über speculative Dogmatik, muß man es erklären, wenn man nach Cartesius das Erkennen mit dem Ich als einem absolut Primitiven anfangen will, oder auch mit einem selbstlosen Nicht-ich, und wenn man das Secundäre dieser beiden Ueberzeugungen leugnet, weil doch beide nur mit einer tiefern primitiven ihnen zu Grunde liegenden Ueberzeugung eines Andern oder Ersten, zu welchem Ich oder ein selbstloses Nicht-ich das Andere ist, nemlich Gottes, auftreten, und das Nichtanfangen mit diesem schon dessen Leugnen ist." ***) An einer andern Stelle in denselben Vorlesungen wird behauptet, Cartesius habe mit der Proclamirung des cogito ergo sum als des Ausgangspunktes der Philosophie die Meinung heraufbeschworen, daß „der Mensch in dieser seiner innersten Selbstaffirmation oder Selbstbethätigung auch absolut allein, und daß er als frei nicht ein doch nur Freigelassener sei und bleibe, — daß er sich folglich erst selber als von sich wie für sich selber seiend wüßte und zu wissen hätte, um von diesem Sichwissen aus gleichsam als Richter über jedes andere Sein z. B. Gottes, zu entscheiden." Hierauf wird fortgefahren: „Dieser Grundirrthum einer solipsistischen Philosophie wird aber bereits durch jene drei Momente alles Selbstbewußtseins widerlegt (das Ipsi insum, mihi inest, mihi adest), so daß der Mensch sich doch nicht weiß, ohne zugleich Anderes, und zwar ohne sich von einem ihm Höhern gewußt zu wissen, weßwegen denn auch alle sogenannten Beweise Gottes, welche ein solches abstractes (sic!)

*) Bd. IX. pag. 38. Anm.

** Bd. VIII. pag. 15. Anm. u. 16. Anm.

***) a. a. O. pag. 339.

Selbstbewußtsein des Menschen voraussetzen, bereits von einer Gottesleugnerei ausgehen und folglich auf solche wieder zurückführen." *) Abgesehen von manchen anderen Verkehrtheiten, die Baader mit größerem oder geringerem Recht oder Unrecht in der cartesischen Philosophie ebenfalls gefunden haben will, wird es wohl schon aus den vorher angegebenen allein erklärlich, wie derselbe noch im Jahre 1840 sich „den Beruf" beilegen konnte, dem „Cartesianismus ein Ende in der Philosophie zu machen." **)

Wir haben nicht nothwendig, den cartesischen Zweifel an dieser Stelle noch einmal zu besprechen, um einerseits die Mißverständnisse, welche sich Baader über Sein und Bedeutung desselben zu Schulden kommen läßt, zu berichtigen und andererseits die ungerechten Anschuldigungen zurückzuweisen, welche gegen jenen Zweifel von Baader erhoben werden und die einzig und allein in seiner eigenen Unkenntniß der wahren Sachlage ihre Veranlassung haben. Denn jeder Leser, der unsere Arbeit bis hierhin mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, wird sich, ohne daß wir einen weiteren Commentar geben, die Fragen beantworten können: ob Cartesius mit seinem Zweifel als einer unerläßlichen Vorbedingung der Philosophie die Vernunft des Einzelnen für infallibel und souverain, ob er das Wissen des Menschen für ein absolut autonomisches erklärt, ob er mit jenem Zweifel sich von allem Bestehenden losgerissen und zu einem Revolutionär aufgeworfen habe, oder ob umgekehrt die Nothwendigkeit jenes Zweifels zum Zwecke einer gewissen voraussetzungslosen Wissenschaft vollauf anerkannt und demungeachtet der Vernunft des Menschen ohne Widerspruch Fallibilität (Irrthumsfähigkeit) und nicht absolute, wohl aber relative Autonomie beigelegt werden könne? Ja auch darüber werden, so hoffen wir, unsere Leser nicht im Unklaren sein, daß der cartesische Zweifel, weit entfernt, eine Revolution gegen die bestehenden und berechtigten Auctoritäten in Kirche und Staat zu begünstigen, vielmehr das Mittel ist, um ihnen, bei geschickter Handhabung desselben, endlich einmal die höchste, weil die von dem Gerichtshofe des in voller Freiheit forschenden Denkgeistes anerkannte Legitimation zu verschaffen. Dagegen wollen wir hier nicht unterlassen, auf diejenigen Angriffe einzugehen, durch welche unser Kritiker versucht hat, den positiven Ausgangspunkt der cartesischen Philosophie, das cogito ergo sum, über den Haufen zu werfen. Wir thun dies einzig und allein aus dem Grunde, weil eine

---

*) Bd. IX. pag. 33. u. 34. Vergl. hiermit Bd. I, pag. 349 ff.; 370 ff.

**) Vergl. Baaders Brief an Dr. v. Stransky vom 27. Januar 1840. Bd. XV. pag. 643.

solche Besprechung uns von neuem Gelegenheit gibt, das Unternehmen des Cartesius nach mancher Seite hin in ein noch helleres Licht zu setzen, als in dem Vorhergehenden schon geschehen ist.

Baader behauptet an zahlreichen Stellen, daß die Philosophie nicht, wie Cartesius gewollt habe, von der Thatsache des Selbstbewußtseins oder von dem eigenen Geiste, sondern daß sie von dem absoluten Wesen oder von Gott ihren Anfang und Ausgang zu nehmen habe; er bringt diese Forderung auf einen kurzen Ausdruck, indem er dem cartesischen Satze cogito ergo sum den andern: cogitor (sc. a Deo) ergo cogito oder ergo sum cogitans entgegenstellt. „Anstatt mit Cartesius zu sagen, schreibt Baader: Ich denke, also bin ich, sollte man sagen: Ich werde gedacht, darum denke ich, oder: ich werde gewollt (geliebt), darum bin ich." *) „Saint-Martin, heißt es anderswo, erklärt den berühmten Satz des Cartesius: Cogito ergo sum, für nicht hinlänglich, ... den wesentlichen und ursprünglichen Unterschied des Menschen von dem Thiere darzuthun. Ich habe jenem Satze den andern entgegengestellt: Cogitor, ergo cogitans sum." **) In größerer Ausführung lesen wir hierüber Folgendes: „Des Cartes hat, wie der H. Abbé Bautain bemerkt, durch sein: Cogito, ergo sum, — ergo est Deus" den Atheismus angebahnt, weil der Mensch nicht anders sagen kann und soll, als: Ich bin gesehen (durchschaut, begriffen), darum sehe (begreife) ich, ich bin gedacht, darum denke ich, ich bin gewollt (verlangt, geliebt), darum bin ich wollend, verlangend und liebend, weil endlich der Mensch wie jede intelligente Creatur nur als gedachtwerdend selber denkt, nur als hörend spricht, nur als gewollt will, als gewirkt selber wirkt. Weßwegen man von Gesetzen des Denkens, Wollens und Thuns sprechend hierunter nichts anderes, als das Gesetzt- (Locirt-) oder Begriffensein des Menschen in einem denkenden, wollenden und wirkenden Wesen versteht oder verstehen soll, und man sich darüber nur wundern muß, wie so viele Theologen diese Paulinische Fundamentallehre der Immanenz aller Dinge in Gott sich von den Philosophen (z. B. von Spinoza) entreißen, und, durch Entstellung derselben, gegen sich mißbrauchen lassen konnten." ***)

Die Einwürfe, welche Baader gegen die Zulässigkeit des cartesischen Satzes wegen seines ethischen Characters glaubt erheben zu müssen, werden, ohne jeden Commentar, von unseren Lesern nach ihrem Werthe beurtheilt werden können, sobald es uns gelungen ist, über den Inhalt

*) Bd. VIII. pag. 339 Anm.
**) Bd. XII. pag. 324 u. 325.
***) Bd. I. pag. 349 ff.

jenes Satzes ein klares und nach allen Seiten hin richtiges Verständniß zu vermitteln. Denn stellt sich hierbei heraus, — und wir wissen schon aus dem Vorhergehenden, daß dieses der Fall sein wird — daß jener Satz inhaltlich nur Wahrheit ausdrückt, so können Baaders Befürchtungen wegen der practischen Folgen desselben auch nichts als Einbildungen sein, die keine Beachtung verdienen. Sehen wir daher von den genannten Ausstellungen ab und fragen wir nur, was Baader theoretisch oder rein wissenschaftlich gegen das cartesische cogito ergo sum und die ihm von seinem Urheber vindicirte Bedeutung einzuwenden habe. Dasselbe ist niedergelegt in folgenden Aussprüchen. „Wenn der Mensch, so lesen wir, Gedanke Gottes (keineswegs der Gottesgedanke von sich selbst), wenn also der Mensch von Gott gedacht ist und ohne dieses von Gott Gedachtwerden nicht wäre, so kann er auch seines Seins nur gewiß sein, indem er sich von Gott gedacht weiß. Daher genügt nicht das Cogito ergo sum, sondern nur das Cogitor (a Deo) ergo sum." *) Oder an einer andern Stelle, wo es heißt: „Recensent (Baader) erlaubt sich.... den Leser auf einen von den Philosophen bis jetzt kaum beachteten Standpunkt hinzuweisen, von welchem aus unser Wissen von Gott doch heller, als von jedem sonstigen niedrigern sich beleuchten läßt. In der That drängt sich uns nämlich schon bei jedem Versuche einer Theorie unseres Selbstbewußtseins (d. i. unserer Geistesnatur) die Ueberzeugung auf, daß dieses nicht per generationem aequivocam entsteht, und daß wir nicht von uns selber zu diesem Selbstbewußsein gelangen, nicht von uns selber in ihm erhalten bleiben, sondern nur durch Theilhaft-Werden und Sein des göttlichen Urselbstbewußtseins (des absoluten Geistes), mit anderen Worten, daß wir uns nur wissen, insofern wir Gott und unser (oft gänzlich uns unbeliebiges) Gewußtsein von ihm wissen." **)

Der theoretische oder wissenschaftliche Grund, um dessentwillen Baader das von Cartesius gelegte Fundament der Philosophie als probehaltig nicht anerkennen will, besteht also darin, daß die mit dem Selbstbewußtsein des (creatürlichen) Geistes verbundene Gewißheit um sein eigenes (reales) Sein und Dasein ihre Beglaubigung erst aus der Gewißheit des Gottesbewußtseins, nicht aber umgekehrt dieses letztere seine Gewißheit aus der des Selbstbewußtseins erhalten soll. Cartesius hatte behauptet: die erste zweifellos gewisse Erkenntniß, deren jeder in der rechten Weise Philosophirende inne werde, sei die Erkenntniß des sein eigenes Wesen

*) Bd. XII. pag. 238. Vergleiche die Einleitung zum II. Bande von Franz Hoffmann pag. XIII. ff.

**) Bd. V. pag. 95 u. 96.

(Substanz) im Selbstbewußtsein erfassenden Geistes; aus dieser primitiven Gewißheit leite sich die Gewißheit von dem Dasein Gottes als eines real existirenden ab; die letztere müsse auf jene zurückgeführt werden. Baader kehrt dieses Verhältniß geradezu um; ihm gilt als die primitiv gewisse Erkenntniß für den Denkgeist das Wissen desselben um das Dasein Gottes und ohne dieses würde der Denkgeist überhaupt keine Gewißheit, auch nicht eine solche von seinem eigenen Sein erlangen können. Professor Dr. Franz Hoffmann, einer der begeistertsten Anhänger Baaders und der Mitherausgeber seiner Schriften, sucht seinen Meister in diesem Punkte gegen die Angriffe A. Günthers zu vertheidigen; bei dieser Gelegenheit erhalten wir ein ausführliches, präcises Exposé der Baader'schen Auffassung.

Günthers Beweis für das Dasein Gottes ruht, wie Hoffmann richtig bemerkt, gleich dem cartesischen auf der Voraussetzung, daß alle Gewißheit des Denkgeistes von dem gewissen Erfassen seiner selbst als des in allen seinen Erscheinungsmomenten sich manifestirenden einen und selben Realprincips bedingt sei, daß sonach, mit Hoffmann zu reden, „die Gewißheit des Denkgeistes von sich der Gewißheit von der Existenz Gottes gar nicht bedürfe, sondern diese erst zur Folge habe." Dieser Voraussetzung stellt Hoffmann folgendes, Baaders Ansicht treu wiederspiegelndes, Räsonnement entgegen. „Wie kann man, so ruft er aus, Gewißheit von der Realität eines Wesens haben, so lange man keine Gewißheit von der Realität Gottes hat, wie Gewißheit von der Realität eines Bedingten so lange keine vom Unbedingten? Wie kann man überhaupt etwas als bedingt erkennen, so lange man nichts vom Unbedingten wüßte? Die Gewißheit von irgendeiner Realität setzt die Gewißheit der Realität des Unbedingten voraus." Und indem Hoffmann auf den Grund für dieses angebliche Sachverhältniß hinweist, fährt er fort: „Es widerspricht sich nicht bloß, eine Ursache Gottes außer Gott zu suchen, es widerspricht sich auch, die letzte Ursache des Gedankens von Gott außer Gott zu suchen. Folglich kann Gott auch für den Gedanken nichts Secundäres, sondern er muß das Primitive für ihn sein. Kann der Geist nicht die Ursache des Gedankens von Gott sein, so kann die Gewißheit von der Realität des Geistes auch nicht der Gewißheit von der Realität Gottes vorausgehen. Verursacht Gott den Gedanken Gottes im menschlichen Geiste, so kann der Gedanke Gottes auch aus keinem andern Gedanken des Geistes hervorgehen." *) Noch stärker hat sich Baader selbst in einer schon oben mitgetheilten Stelle hierüber ausgesprochen; er erklärt es kurzweg für eine „Taschenspielerei," wenn man „das Secundäre der Gewißheit des Geistes von ihm selber läugne, weil dieselbe doch nur mit einer tiefern primi-

*) Baaders sämmtl. Werke. Bd. I. pag. 374 u. 375.

tiven ihr zu Grunde liegenden Ueberzeugung eines Andern oder Ersten, nämlich Gottes, auftrete." Wir aber wollen untersuchen, auf welche Seite, ob auf die des Cartesius und Günthers, oder auf die Baaders und seiner Anhänger die Taschenspielerei zu stehen kommt. Es sei noch bemerkt, daß wir uns bei diesen Nachforschungen hauptsächlich an den vorher genannten bedeutendsten und durchaus zuverlässigen Interpreten und Vertheidiger Baaders, an Franz Hoffmann, halten werden, und zwar in der Art, daß wir zuerst die von diesem auf das cogito ergo sum unternommenen Angriffe als solche in's Auge fassen, um sodann, nach Zurückweisung derselben, eine Beleuchtung desjenigen Fundamentes folgen zu lassen, welches Hoffmann nach dem Vorgange seines Meisters statt des cogito ergo sum der Philosophie als das einzig haltbare unterlegt wissen will.

Hoffmann bemüht sich vor allem zu zeigen, daß Cartesius selber der Verwerfung des cogito ergo sum als des wahren Ausgangspunktes der Philosophie eigentlich das Wort rede, und daß derselbe demzufolge mit ihm und seinem Meister im Grunde genommen übereinstimme. Zu diesem Zwecke weist Hoffmann auf einen Widerspruch hin, von dem sich auch schwerlich läugnen läßt, daß er sich in den Schriften des Cartesius wirklich findet. Unser Gegner characterisirt denselben folgendermaßen: „Nach Cartesius wird, trotz seines anfänglichen Ausgehens vom Selbstbewußtsein, zuletzt doch keineswegs Gott, der Absolute, aus der Unvollkommenheit des Geistes erschlossen, sondern nach diesem Denker ist doch zuletzt vielmehr Gott die Ursache der Idee von Gott im menschlichen Denken, weil das Endliche nicht die Ursache der Idee des Unendlichen sein könne, so daß der Begriff des Unendlichen gewissermaßen früher im menschlichen Geiste sei, als der Begriff des Endlichen d. h. die Idee Gottes eher in meinem Geiste sei, als die seiner selbst. Die Idee Gottes wird zuletzt so wenig nach Cartesius aus der Unvollkommenheit des menschlichen Geistes erschlossen, daß sie vielmehr von ihm für die Voraussetzung der Möglichkeit erklärt wird, daß der menschliche Geist seine Unvollkommenheit erkenne. Cartesius läugnete also den Satz Baaders: „Cogito, quia cogitor (a Deo) gar nicht, und er war nur inconsequent, wenn er trotzdem zuerst den Satz: „cogito, ergo sum" für die erste und oberste wie unbedingte Gewißheit ausgab. Cartesius kam aus dem Cirkel nicht heraus, der darin liegt, daß ihm zuerst das Selbstbewußtsein als daß Gewissefte und dann doch wieder das Gottesbewußtsein als das Gewissefte erschien." *)

*) Hoffmanns Anmerkung zu Baaders Abhandlung: „Ueber das Verhalten des Wissens zum Glauben" in den sämmtl. Werken Bd. I. pag. 349 u. 350.

Es läßt sich, wie schon gesagt, wohl nicht in Abrede stellen, daß Cartesius die hier von Hoffmann zuerst skizzirte Ansicht über die Genesis und Gewißheit des Gottesbewußtseins im menschlichen Geiste wirklich vorgetragen und demzufolge behauptet hat, sowohl daß der Gottesgedanke dem Ichgedanken des Geistes vorausgehe, als auch daß jener größere Gewißheit in sich trage als dieser, ja daß alle Gewißheit in letzter Instanz von der Gewißheit der Realität unseres Gottesbewußtseins bedingt sei. Die Priorität des Gottesbewußtseins vor dem Ichgedanken wird z. B. geltend gemacht in folgendem Ausspruche, den auch Hoffmann bei seinen obigen Auffassungen im Auge hat. „Ich darf nicht glauben, schreibt Cartesius, daß ich das Unendliche nicht erfasse durch eine wahre Idee, sondern nur durch Negation des Endlichen, wie ich die Ruhe und die Finsterniß erfasse durch Negation der Bewegung und des Lichtes; denn im Gegentheil ich sehe deutlich ein, daß in einer unendlichen Substanz mehr Realität ist als in einer endlichen, und daß deßhalb die Idee des Unendlichen d. h. Gottes gewissermaßen (quodammodo) früher in mir ist als die des Endlichen oder meiner selbst. Denn wie sollte ich erkennen, daß ich zweifele, wünsche d. h. daß mir etwas mangele, und daß ich nicht schlechthin vollkommen sei, wenn nicht die Idee eines vollkommneren Wesens in mir wäre, aus dessen Vergleichung ich meine Mängel kennen lernte." *) Ebenso wie hier für die Priorität des Gottesbewußtseins gegenüber jedem andern Gedanken scheint Cartesius sich anderswo auch für die demselben immanente höchste Gewißheit zu entscheiden, von welcher jede andere Gewißheitserklärung abgeleitet werden müsse. „Was das Wissen des Atheisten angeht, heißt es z. B., so ist es leicht zu zeigen, daß jenes nicht unveränderlich und gewiß sei; denn wie ich schon vorher gesagt habe, je machtloser der Urheber gedacht wird, den derselbe für seine Existenz zuläßt, um so mehr wird er Veranlassung haben, daran zu zweifeln, ob seine Natur vielleicht nicht so unvollkommen sei, daß er sich auch sogar in dem täusche, was ihm als das Einleuchtendste erscheint, und von jenem Zweifel wird er niemals frei werden

*) Med. III. pag. 21. Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius: qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem? Vergl. hierzu: Med. V. pag. 33: Magna differentia est inter falsas positiones et ideas veras mihi ingenitas, quarum prima et praecipua est idea Dei.

können, wenn er nicht vorher erkennt, daß er von einem wahrhaften und irrthumslosen Gotte erschaffen sei.“ *) Allein es findet sich ebenfalls eine viel größere Reihe von Aussprüchen bei Cartesius, die das gerade Gegentheil von dem sagen, was in den vorher mitgetheilten und ähnlichen ausgedrückt wurde; in diesen wird nicht mit einem hinzugesetzten abschwächenden quodammodo, sondern mit vollster Entschiedenheit die Priorität des Selbstbewußtseins vor dem Gottesbewußtsein geltend gemacht und behauptet, daß jenes, nicht aber dieses, die primitivste aller Erkenntnisse und die Quelle sei, welcher jede andere Gewißheit ihren Ursprung zu verdanken habe. **) Daß wir aber nur in diesen letzteren, nicht auch in den vorher angeführten Aussprüchen dem wahren und eigentlichen Cartesius begegnen, kann mit Leichtigkeit dargethan werden. Der Verfasser der zweiten Objectionen hatte ihm den gleichen Vorwurf gemacht, wie Hoffmann, daß er nämlich, im Widerspruche mit sich selbst, alle Gewißheit, mithin auch die des cogito ergo sum, von der gewissen Erkenntniß des Daseins Gottes abhängig erkläre. ***) In seiner Entgegnung beschränkt Cartesius seine desfallsige Behauptung „auf das Wissen derjenigen Schlüsse, deren Erinnerung zurücktreten kann, wenn wir nicht mehr auf die Gründe achten, aus denen wir dieselben hergeleitet haben,“ mit dem Zusatze, daß „die Kenntniß der Principien, (zu denen vor allem das cogito ergo sum gerechnet werden muß,) von den Dialectikern nicht Wissen genannt zu werden pflege.“ †) Hiernach wird also von Cartesius

---

*) Resp. VI. pag. 158. „Quantum ad scientiam Athei facile est demonstrare illam non esse immutabilem et certam; ut enim jam ante dixi, quo minus potentem originis suae auctorem assignabit, tanto majorem habebit occasionem dubitandi an forte tam imperfectae sit naturae, ut fallatur etiam in iis quae sibi quam evidentissima apparebunt, illoque dubio liberari nunquam poterit, nisi a vero et fallere nescio Deo se creatum esse prius agnoscat. Vergl. Med. V, pag. 34: Quod ad Deum attinet, certe nisi praejudiciis obruerer et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem; nam quid ex se est apertius, quam summum ens esse, sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere? Atque quamvis mihi attenta consideratione opus fuerit ad hoc ipsum percipiendum, nunc tamen non modo de eo aeque certus sum, ac de omni alio quod certissimum videtur, sed praeterea etiam animadverto ceterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit.

**) Siehe z. B. Heft I. pag. 68 Anm. 1.

***) Object. II, pag. 65.

†) Resp. ad II obj. pag. 74: Ubi dixi nihil nos certo posse scire nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, quum non

das cogito ergo sum in obige Behauptung nicht mit eingeschlossen; es wird die Gewißheit desselben von der Gewißheit des Daseins Gottes nicht abhängig gemacht. Indessen beweist die angezogene Stelle doch nur, daß Cartesius in dem Kampfe mit seinen Gegnern seine Auffassung des in Rede stehenden Gegenstandes mehr und mehr läuterte und bestimmter entwickelte; sie beweist aber nicht, daß er ganz dieselbe Auffassung auch überall und von Anfang an gehegt und vorgetragen habe. Vielmehr ist der Widerspruch in den cartesischen Schriften wenigstens bezüglich des ersten der vorliegenden Gegenstände und, wie es scheint, auch bezüglich des zweiten durch die oben angeführten Stellen constatirt. *) Hoffmann macht daher dem Cartesius mit Recht Inconsequenz zum Vorwurfe, nur schade, daß er diese Inconsequenz in derjenigen Behauptung findet, in welcher sie gar nicht zu suchen ist. Hoffmann zieht nämlich, wie wir schon vernommen, aus jenen sich widersprechenden Aeußerungen des Cartesius sofort folgenden Schluß. „Cartesius läugnete also den Satz Baaders: cogito, quia cogitor (a Deo) gar nicht, und er war nur inconsequent, wenn er trotzdem den Satz: „cogito ergo sum" für die erste und oberste wie unbedingte Gewißheit ausgab." Allein muß denn die Inconsequenz nothwendig in den Satz: cogito ergo sum hineinfallen und kann dieselbe nicht auch umgekehrt in der später erfolgenden Umstoßung dieses Satzes oder, mit Hoffmann zu reden, in dem cogito quia cogitor gelegen sein? Ist die Entscheidung hierüber nicht gerade der Punkt, um den es sich handelt? Und wie kann dieselbe getroffen werden? Offenbar nur nach Maßgabe des Gewichtes derjenigen Gründe, welche Cartesius oder welche man überhaupt für die eine oder andere jener Auffassungen anzuführen im Stande ist. Diese Gründe hätten Baader und seine Anhänger zuvor einer eingehenden und sorgfältigen Kritik unterwerfen müssen, wenn ihr Einstehen für die eine oder andere der von Cartesius vorgetragenen Ansichten vor dem Richterstuhle der forschenden Vernunft ein auctoritatives Ansehen hätten

---

amplius attendimus ad rationes, ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Die Fortsetzung der Stelle haben wir pag. 5 dieses Heftes Anm. 2 mitgetheilt.

*) Ueber diesen zweiten Punkt wagen wir nicht, etwas zu behaupten; es steht uns nämlich nicht fest, ob Cartesius überhaupt jemals dem Gottesbewußtsein eine größere und primitivere Gewißheit vindicirt habe als dem Selbstbewußtsein. Denn vielleicht können sämmtliche Stellen, in welchen Cartesius alle Gewißheit von der Gewißheit der Erkenntniß Gottes bedingt sein läßt, milder gefaßt werden, und zwar in der Art, daß diejenige Gewißheit, welche der Denkgeist von seiner eigenen Existenz und Realität habe, davon ausgenommen sei. Vergleiche z. B. Med. II, pag. 9, Med. III, pag. 15 u. 16.

erlangen sollen. Daß aber die Anhänger der Baader'schen Philosophie in jener Beziehung gar Vieles zu wünschen übrig lassen, kann mit Leichtigkeit dargethan werden.

Wir haben früher eine Behauptung des Cartesius kennen gelernt, auf welche derselbe immer wieder wie auf ein unumstößliches Axiom zurückkommt, dahin lautend, daß keine Substanz, welcher Art dieselbe auch sein möge, vom Geiste des Menschen unmittelbar wahrgenommen werde, daß vielmehr die Objecte einer jeden unmittelbaren Wahrnehmung (Anschauung) immer nur Erscheinungen oder Accidenzien seien, aus denen aber mit Nothwendigkeit auf eine ihnen zu Grunde liegende Substanz geschlossen werde. Diesen Grundsatz hat auch Günther zu dem seinigen gemacht. Aber welche Erscheinungen oder Accidenzien kann denn der Geist des Menschen unmittelbar wahrnehmen oder anschauen? Nach Günther ausgesprochenermaßen nur seine eigenen d. i. diejenigen, welche dem Geiste selber als der ihnen unterliegenden Substanz immanent und eben daher unmittelbar gegenständlich sind, also nur diejenigen inneren Eindrücke, Zustände, Thätigkeiten u. s. w., welche einzig und allein von der geistigen Substanz als solcher getragen und im Dasein erhalten werden. *) Aber auch Cartesius kann nicht anderer Meinung gewesen sein, wenn er dieselbe vielleicht auch nicht so ausdrücklich ausgesprochen hat, wie dieß von seinem großen Nachfolger geschehen ist. Einen indirecten

---

*) Es sei gestattet, ein Paar Aussprüche Günthers über den oben genannten Gegenstand anzuführen. Thomas a Scrupulis pag. 60: „Der Geist weiß sich zwar als Princip seines Lebens und besitzt dadurch zugleich die Macht: alles andere Leben auf seine Wurzel zurückzuführen, oder (mit einem arithmetischen Ausdrucke) aus dem verwickeltsten Knäul die Wurzel zu ziehen — aber sein Wissen ist kein Schauen, keine unmittelbare Anschauung, auch seines eigenen Selbstes nicht." a. a. O. pag. 61: „Die Zeugung der Physis mittelst Emanation ihrer substanziellen gegensätzlichen Factoren, führt das Streben der Natur so wenig innerhalb ihrer Sphäre zum Endziele ihrer Selbstdurchsichtigkeit (d. i. zur vollendeten Subjectobjectivirung), als die Unterscheidung des Geistes, nach eingetretener Scheidung (Differencirung seines Wesens) ihn über die Gewißheit seines Daseins hinaus zur unmittelbaren Anschauung Seiner Selbst als Substanz, zu führen vermag." Dagegen a. a. O. pag. 41: „Was ist das Selbstfinden (des Geistes) anders, als sich als Grund und Substrat seiner eigenen Erscheinungen oder Lebensäußerungen finden?" a. a. O. pag. 44: „Selbstbewußtsein ist eine Wahrheit als Resultat eines Processes, darin bestehend: daß der Geist als Sein für sich (als Lebensprincip) sich selber offenbar geworden und zwar durch seine Grunderscheinungen, als ursprüngliche Seinsweisen, die in dem Gegensatze von Receptivität und Reactivität (Passivität und Spontaneität) sich erschöpfen. Ein Gegensatz, der nur dadurch vermittelt werden kann, daß der Geist selber, zu jenem als Träger und Lebenseinheit sich bekennt, so wie er sich selber erst als Sein und Wesen durch jenen Gegensatz als Erscheinung und Form und in demselben erkannt und gefunden hat."

Beweis hierfür finden wir in allen denjenigen Sätzen, in welchen behauptet wird, daß der Geist des Menschen primitiv zwar an der Existenz aller anderen Substanzen, die nicht er selber seien, zweifeln könne, daß er aber nicht zweifeln könne an seinem eigenen realen oder substanzialen Dasein, und zwar aus dem Grunde, weil es ihm unmöglich sei, zu glauben, dasjenige, welches denke, zweifele, urtheile, leide, froh sei, u. s. w., welches also diese Erscheinungen, Thätigkeiten oder Zustände unmittelbar in sich selber wahrnehme, sei nichts d. i. keine Substanz, nulla res. *) Diese beiden Grundsätze sind es nun, auf welche hier alles ankommt und von deren Werthe oder Unwerthe das Stehen oder Fallen des cartesischen cogito ergo sum als des einzigen in sich gewissen Ausgangspunktes der Philosophie bedingt erscheint. Hoffmann hat auch nicht unversucht gelassen, in diese Mauer, hinter welcher die von ihm bekämpften Philosophen Stellung genommen, Bresche zu schießen; er richtet seinen Angriff namentlich gegen den ersten jener beiden Sätze in seiner Anwendung auf den Geist des Menschen, indem er einwendet, daß sich aus dem Selbstbewußtsein des Geistes die substanziale Causalität und causale Substanzialität desselben in keiner Weise ergeben wolle. Hier sind Hoffmanns eigene Worte:

„Günther beruft sich, heißt es, ganz vergeblich auf das vivo, ergo sum oder cogito, ergo sum, denn die genannten Sätze des heil. Augustinus und Cartesius beweisen gar nicht, daß das empirische Ich Substanz und Causalität sei, sie beweisen nur, daß das empirische Ich als Erscheinung ist, und Erscheinung deutet wohl auf ein Sein zurück. Ob das Ich Substanz und Causalität ist oder nicht und ob es als Substanz und Causalität sich diese Vorstellungen bildet, oder ob die Gedanken Thätigkeiten der organischen Materie des Leibes sind oder verschwindende Erscheinungsweisen eines absoluten Denkens oder einer absoluten Idee oder einer von Gott mit den Fähigkeiten zur Entwickelung bis zum Denken geschaffenen Materie, ob das empirische Ich immer war oder nicht, ob es, wenn entstanden, doch immer sein wird oder nicht, ob es also ist oder nur Erscheinung eines Seins ist oder nicht, das geht

---

*) Vergl. z. B. folgende Stelle princ. phil. I, 11: Nihil plane efficit, ut aliquid aliud cognoscamus, quin idem etiam multo certius in mentis nostrae cognitionem nos adducat. Ut si terram judico existere, ex eo, quod illam tangam vel videam, certe ex hoc ipso adhuc magis mihi judicandum est mentem meam existere; fieri enim forsan potest, ut judicem me terram tangere, quamvis terra nulla existat; non autem, ut id judicem, et mea mens quae id judicat nihil sit, atque ita de ceteris. Den Anfang dieser Stelle haben wir Heft I, pag. 19 Anmerkung 1 mitgetheilt.

ganz und gar nicht aus dem cogito, ergo sum hervor und wenn man ohne weiteres die Substanzialität des Geistes daraus erwiesen zu haben meint, so hat man ein solches Ergebniß nur erschlichen. Cartesius und Günther schwärzen in das cogito, ergo sum oder sum cogitans hinein: ergo sum substantia cogitans, ergo sum causans, ergo sum immortalis spiritus.“ *)

Es erweckt schon kein günstiges Vorurtheil für die Richtigkeit der von Hoffmann geführten Polemik, wenn er, wie in diesen Aussprüchen geschieht, gegen Dinge der verschiedensten Art, die bei einem geordneten Denken in keiner Weise mit einander verwechselt werden dürfen, in regellosem Durcheinander zu Felde zieht. Die mitgetheilten Behauptungen sind nämlich zum Theil gegen die Substanzialität des Geistes als solche, zum Theil aber gegen die Qualität der geistigen Substanz gerichtet, indem versichert wird, daß sich weder die eine noch die andere aus dem cogito ergo sum ermitteln lasse. Auch die der ersten Kategorie angehörigen Sätze werden mit einer solchen Zuversicht vorgetragen, als ob ein Zweifel an deren Richtigkeit gar nicht einmal aufsteigen könnte; und — doch sind sie, bei Lichte besehen, so unbegründet und haltlos, daß sie beim leisesten Hauche wie Kartenhäuser in sich zusammenbrechen. Eine solche Bewandtniß hat es vor allem mit Hoffmanns Versicherung, das cogito ergo sum gebe keine Möglichkeit, darüber zu entscheiden, „ob die Gedanken... vielleicht nur verschwindende Erscheinungsweisen eines absoluten Denkens oder einer absoluten Idee seien oder ob das nicht möglich wäre.“ Und warum ist diese Versicherung durchaus unbegründet und werthlos?

Die einzelnen Gedanken des Ich sind, wie auch Hoffmann bemerkt, Thätigkeiten oder Handlungen (Accidenzien), die als solche sammt und sonders ein in ihnen sich bethätigendes reales Princip oder eine wahrhafte in und an sich selber seiende Substanz zur Unterlage haben. Und zwar muß einem jeden einzelnen Gedanken des Ich die denselben bildende oder hervorrufende Substanz unmittelbar unterstehen; denn es wird nach einer früher mitgetheilten Stelle schon von Cartesius mit vollem Recht als Fiction bezeichnet, ein Gedanke könne das Subject oder die bewirkende Ursache eines andern Gedankens sein, da vielmehr immer nur die Substanz oder das reale Princip es sei, welches jeden ihm immanenten Gedanken lebendig aus sich erzeuge. **) Diese Wahrheiten bedürfen keines Beweises; sie brauchen nur klar ausgesprochen zu

*) Baaders sämmtl. Werke. Bd. I, pag. 375.

**) Vergl. Heft I, pag. 19. Anm. 1.

werden, um jeden, der sie vernimmt und versteht, von denselben zu überzeugen; denn ihre Annahme ist nicht in den freien Willen gestellt, sie ist eine Nothwendigkeit, an welcher Keiner vorbeikann, der auf seine Würde als eines Vernunftwesens nicht verzichten will. Es ist daher nicht wahr, daß die Gedanken des Ich, wie Hoffmann behauptet, möglicherweise auch als Thätigkeiten oder verschwindende Erscheinungsweisen eines absoluten Denkens oder einer absoluten Idee gefaßt werden können, es sei denn, daß er unter dieser letztern ein absolutes Realprincip oder eine absolute Substanz verstanden wissen wolle. Für diesen Fall müßte unser Gegner sich aber ohne Weiteres den Vorwurf gefallen lassen, daß er zur Bezeichnung seines Gedankens einen möglichst schlechten und unpassenden Ausdruck gewählt habe, wofür er sich freilich auf manche Vorgänger in der Geschichte der Philosophie berufen könnte, ohne sich selber damit rechtfertigen oder entschuldigen zu können.

Es soll sich ferner nach Hoffmann aus dem cogito ergo sum nicht beweisen lassen, ob das Ich Substanz und Causalität sei oder nicht, so daß die von Cartesius und Günther vorgenommene Identificirung des Ich mit einer denkenden Substanz als bloßer Willküract zu betrachten sei. Auch hiervon ist das grade Gegentheil das Richtige, wie leicht gezeigt werden kann. Jeder Mensch bezieht einen jeden seiner Gedanken, sowie überhaupt eine jede der von ihm vollzogenen Thätigkeiten auf sich als das ihnen unmittelbar unterliegende und sie bewirkende (verursachende) Subject und er bezeichnet sich in dieser seiner Eigenthümlichkeit und Relation zu seinen Thätigkeiten mit dem Worte: „Ich." Diese Beziehung ist ebenfalls für einen Jeden eine Nothwendigkeit, der er sich in keiner Weise entschlagen kann. Hieraus in Verbindung mit dem unmittelbar vorher Gesagten folgt aber sofort der wahrhaft substanziale Character dessen, was Jeder als sein Ich bezeichnet. Denn da jeder Gedanke, sowie überhaupt jede Thätigkeit nur die Wirkung eines derselben unmittelbar zu Grunde liegenden Realprincips oder Wesens (Substanz) ist und sein kann, so ist mit der unläugbaren Thatsache, daß dasjenige, was Jeder sein Ich nennt, den von ihm vollzogenen Thätigkeiten unmittelbar zu Grunde liege, auch der substanziale oder wahrhaft wesenhafte Character des Ich nothwendig gegeben. Es wird daher in das cogito ergo sum oder in die Thatsache des Selbstbewußtseins nichts eingeschwärzt, wenn auf Grund derselben von Cartesius und Günther behauptet wird: das Ich sei substantia cogitans, es sei substantia causans; diese Behauptung ist auf den ersten Blick evident und schlechterdings unläugbar; wohl aber würden die genannten Denker über das Zeugniß, welches das Selbstbewußtsein als solches für das Ich ablegt,

hinausgehen, wenn sie, wie Hoffmann ihnen irrthümlich in den Mund legt, das ergo sum ohne weiteres auch schon mit dem ergo sum immortalis spiritus identisch gesetzt hätten.

Das Selbstbewußtsein, welches bei seinem ersten Aufgange im Menschen auch schon eine Bestimmtheit an sich trägt, an der Keiner etwas ändern kann, bezeugt zwar unmittelbar die Substanzialität des Ich, aber es legt keineswegs mit derselben Unmittelbarkeit auch Zeugniß ab für die Qualität oder Beschaffenheit, welche dem substanzialen Ich als solchem zukommt. Der seiner selbst bewußte Geist (das Ich) kann daran, daß er selber als solcher ein reales Princip oder eine wahrhafte in und an sich selber seiende Substanz sei, schlechterdings nicht zweifeln, aus dem einfachen schon angeführten Grunde, weil er die ihm selber immanenten und von ihm unmittelbar wahrgenommenen Erscheinungsmomente (z. B. seine einzelnen Gedanken) als solche nicht in Zweifel ziehen kann, und weil er diesen um ihres formalen Characters und seiner eigenen Vernünftigkeit willen ein reales Princip als die dieselben bewirkende Causalität zu Grunde zu legen unumgänglich genöthigt ist. Als dieses reale Princip kann der Geist aber nichts anderes ansehen als eben nur sich selbst. In dem Rückgriffe oder Rückschlusse, welchen der Geist aus seinen formalen Erscheinungen auf sich selbst als die ihnen unterliegende Wurzel vornimmt und vornehmen muß, ist also der substanziale Character desselben unmittelbar gegeben. Mehr aber als dieses bringt jener Rückschluß an und für sich noch nicht zur Offenbarung; namentlich enthält derselbe an sich noch kein Moment, durch welches die nähere Beschaffenheit jener geistigen Substanz als solcher schon zu Tage träte; die Ermittelung dieser kann nur das Resultat einer mit Wissen und Willen vorgenommenen und daher erst bei erstarktem Selbstbewußtsein möglichen Betrachtung sein.

Es ist daher Hoffmann unzweifelhaft im Rechte, wenn er daran erinnert, die in Rede stehenden Sätze des Augustinus und Cartesius bewiesen nicht, „ob die Gedanken Thätigkeiten der organischen Materie des Leibes oder.... einer von Gott mit den Fähigkeiten zur Entwickelung bis zum Denken geschaffenen Materie seien oder nicht, ob das empirische Ich immer gewesen oder nicht, ob es, wenn entstanden, doch immer sein werde oder nicht," ob also mit einem Worte das ergo sum des Augustinus und Cartesius mit dem ergo sum immortalis spiritus identisch gesetzt werden dürfe oder ob dieses als nicht zulässig erscheine. Wir sagen: Hoffmann ist mit diesen Behauptungen im Rechte, müssen aber zugleich die Einschränkung hinzufügen, wofern dieselben so verstanden werden, daß die Thatsache des Selbstbewußtseins unmittelbar

oder als solche noch keine Möglichkeit gewähre, um sich für die eine oder die andere der angeführten Alternativen entscheiden zu können. Denn die obigen Prädikate sind sammt und sonders Qualitätsbestimmungen des Ich als der unseren Gedanken unmittelbar unterliegenden Substanz; über diese aber spricht sich das unmittelbare Selbstbewußtsein als solches noch nicht aus. Allein Hoffmann will seine Behauptungen keineswegs in die von uns gezogenen Gränzen eingeschlossen haben; er stellt vielmehr eine Entscheidung über die obigen Alternativen an der Hand des cogito ergo sum überhaupt und schlechthin in Abrede. Diese Behauptung besteht aber so wenig zu Recht, daß sie im Gegentheil einzig und allein in dem erwiesenermaßen sehr mangelhaften und verkehrten Verständnisse ihre Erklärung findet, welches Hoffmann über Bedeutung und Qualität des Selbstbewußtseins oder desjenigen Denkprocesses, als dessen Endresultat das Selbstbewußtsein auftritt, gewonnen hat. Denn macht der Geist in dem Streben, zur wissenschaftlichen und allseitig begründeten Selbsterkenntniß vorzudringen, den unwillkürlich in ihn eingetretenen Denkproceß bei gereiftem Bewußtsein zum Gegenstande seiner reflectirenden Untersuchung und gelingt es ihm bei dieser Operation, alle diejenigen Momente, auf denen jener Proceß mit seinem Abschluß im Selbstbewußtsein beruht, nach ihrer Genesis und Beschaffenheit in Klarheit zu erheben, so kann nicht bloß, — nein, es muß zugleich mit dieser Erkenntniß dem Geiste auch die Erkenntniß der Qualität seiner selbst als des jenem Denkprocesse zu Grunde liegenden und denselben bewirkenden Wesens zu Theil werden. Oder wo sollte sich die Qualität des Geistes als einer Substanz überhaupt noch zur Offenbarung bringen, wenn dieß nicht in dem von ihm vollzogenen Denkproceß geschähe? Und wie anders soll es möglich sein, jene Qualität zu erkennen, als dadurch, daß man den geistigen Denkproceß nach sorgfältiger Beobachtung desselben in seine einzelnen Momente analysirt und aus der Beschaffenheit dieser auf die Beschaffenheit der geistigen Substanz als solcher zurückschließt?

Die Angriffe, welche Hoffmann gegen das cogito ergo sum als den einzig gewissen Ausgangspunkt der Philosophie unternommen, sind demzufolge schlecht gezielten Schüssen vergleichbar, die ihr Object vollständig verfehlen. Hoffmann behauptet, daß sich aus dem Selbstbewußtsein weder die Substanzialität noch die Qualität des Ich oder des Geistes als solchen erkennen lasse. Keine dieser beiden Behauptungen wird von unserm Gegner als eine richtige bewiesen und zwar in der Art bewiesen, wie dieß allein möglich ist, nämlich durch eine sorgfältige Darlegung aller derjenigen Momente, durch deren Zusammenwirken das Selbstbewußtsein des Geistes zu Stande kommt. Ja, was

weit mehr sagen will: wenigstens mit der ersten jener beiden Behauptungen ist Hoffmann so offenbar im Unrechte, daß es uns völlig unbegreiflich erscheint, wie er überhaupt nur dazu kommen konnte, dieselbe aufzustellen, ohne sofort ihre Unhaltbarkeit zu durchschauen. Aber auch mit Hoffmanns zweiter Behauptung steht es nicht besser, wie wir kurz vorher bereits angedeutet haben und in dem dritten Hefte dieser Arbeit ausführlich beweisen werden.

Doch, — wie unsere Leser, namentlich über den letzteren Punkt, nämlich über Erkennbarkeit oder Nicht-Erkennbarkeit der Qualität der geistigen Substanz (des Ich) aus dem Selbstbewußtsein vorläufig auch denken mögen, — Eines werden sie wohl nicht in Abrede stellen wollen, dieses, meinen wir, daß Hoffmann mit seiner Polemik gegen das cogito ergo sum, so weit wir dasselbe bis jetzt beleuchtet haben, die eigentliche hier zu behandelnde Streitfrage noch gar nicht berührt hat. Es liegt uns nämlich daran zu wissen, wem die Priorität und primitivere Gewißheit im Geiste des Menschen zukomme, dem Selbstbewußtsein oder dem Gottesbewußtsein desselben, um darauf hin entweder in dem cogito ergo sum eines Cartesius oder in dem cogitor (a Deo) ergo cogito et sum eines Baader die lichte Höhe zu erblicken, von wo aus sich die Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft endlich einmal in sichere und zuverlässige Bahnen hinüberleiten lasse. Die Beantwortung dieser Frage macht aber noch ganz andere Untersuchungen nothwendig als diejenigen sind, welche Hoffmann in seiner bisherigen Polemik veranstaltet hat. Es handelt sich hierbei vor allem, ja man kann sagen, einzig und allein um die Entstehung des Selbst- und Gottesbewußtseins im Geiste des Menschen und es liegt uns daher jetzt die Pflicht ob, die Ansichten, denen in beiden Beziehungen unser Gegner beipflichten zu müssen glaubt, in kritische Erwägung zu nehmen.

V. Kapitel.

Die Genesis des Selbst- und Gottesbewußtseins im Geiste des Menschen; Kritik der desfallsigen Ansicht Baaders und Hoffmanns.

Wir haben oben S. 64 eine Stelle mitgetheilt, in der Baader uns mit seiner Auffassung der Genesis des (geistigen) Selbstbewußtseins zu-

nächst in negativer Form bekannt macht. Es wird dort behauptet, daß sich bei jedem Versuche einer Theorie des Selbstbewußtseins die Ueberzeugung aufdränge, daß dieses nicht per generationem aequivocam entstehe, und daß wir nicht von uns selber zu demselben gelangten, noch von uns selber in ihm erhalten blieben. Aehnlich spricht sich Baader zu wiederholten Malen aus. So lesen wir in derselben Abhandlung, aus welcher die zuletzt mitgetheilten Worte entlehnt sind, einige Seiten vorher Folgendes: „Der Verfasser (Bonald) kehrt hier zu jener schon früher gemachten Bemerkung zurück, daß der Geist, um sich zu erkennen, gleichsam außer sich treten, sich von sich unterscheiden (d. i. sich objectiviren) muß, oder allgemein ausgedrückt: „daß der Genitor nur im Genitus sich sieht, findet und weiß; und daß folglich der Satz: Loquere ut videam te, nicht nur für den sich einem andern Geiste offenbarenden Geist, sondern selbst für die Selbstmanifestation (des Selstbewußtseins) jedes einzelnen Geistes gilt. Eine Einsicht, welche unschwer zu jener führt, daß alle Constructionen des Selbstbewußtseins per generationem aequivocam, oder welche nicht im göttlichen Urselbstbewußtsein (Geist) gründen, nothwendig mißlingen müssen." *) Ferner: „Die Expansion des Geistes (seine Existenz) ist sein Sichwissen, und es ist darum falsch, wenn man behauptet, der Mensch fände oder erhielte sich in seinem Selbstbewußtsein bloß durch und von sich selbst." **)

Es läßt sich nicht läugnen, daß Baader mit diesen und ähnlichen Sätzen eine große Wahrheit ausgesprochen hat, die auch durch unzweideutige Thatsachen der Erfahrung ihre Bestätigung findet. Denn sollte das Selbstbewußtsein im Geiste des Menschen auf die berührte Weise per generationem aequivocam oder durch die alleinige Kraftthätigkeit und Wirksamkeit des sich in's Selbstbewußtsein übersetzenden Geistes zu Stande kommen, so wäre es schlechterdings unmöglich, daß es jemals einen erwachsenen oder körperlich bis zu dem erforderlichen Grade entwickelten Menschen geben könnte, der nicht zugleich im faktischen Besitze des Selbstbewußtseins oder Ichgedankens sich befände. Und doch beweisen die Heft I, S. 50 u. 51 in Erinnerung gebrachten Berichte hierüber, deren historische Glaubwürdigkeit kein Verständiger in Zweifel ziehen kann, das gerade Gegentheil. An solchen historisch verbürgten Thatsachen der Erfahrung sollten sich diejenigen Baumeister der Philosophie sowohl als der Naturwissenschaft, welche Geist und Natur dem Wesen nach einander identisch setzen, indem sie sich daran gewöhnt haben, jenen als das Blü-

*) Sämmtl. Werke Bd. V. pag. 81 u. 82.

**) Bd. II. pag. 207.

thenauge anzusehen, welches auf dem Fruchtboden der letztern, bei einer gewissen Reife ihrer Entwickelung, mit Nothwendigkeit hervorgetrieben werde, — es sollten sich, sage ich, diese Baumeister der Wissenschaft endlich einmal darüber belehren lassen, daß mit jener so hoch gepriesenen Identität von Geist und Natur dem Wesen nach vor dem Richterstuhle einer ernsten und gewissenhaften Forschung nicht viel Aufhebens zu machen sei. So kann man es nur als ein Phantom ansehen, welches vor jener Thatsache in Nichts zerstiebt, wenn Hegel in dem dritten Theil seiner Encyclopädie den Weg beschreibt, auf welchem das in der Natur (Materie) veräußerlichte und von sich gekommene Wesen (die logische Idee) endlich im Geiste zu sich komme oder seiner selbst bewußt werde, und demgemäß folgende Verhältnißbestimmung von Geist und Natur seinen Lesern als ausgemachte Wahrheit hinzunehmen das Ansinnen stellt. „Der Geist, heißt es, hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Object eben sowohl als das Subject der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objectivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in dieser identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur." *) Denn wie kann diese Zeichnung noch auf Wahrheit Anspruch machen, d. i. wie kann der Geist dasselbe Princip sein nur im Zustande des Fürsichseins oder des Selbstbewußtseins, welches die Natur im Zustande des Vonsichseins oder der Selbstbewußtlosigkeit ist, wenn durch die oben berührten Thatsachen bewiesen wird, daß der Mensch, wofern er außerhalb der Umgebung von bereits selbstbewußten Wesen verbleibt und nur den Einwirkungen der ihn umgebenden selbstbewußtlosen Natur ausgesetzt ist, nie und nimmer zum Wissen um sich oder zum Ichgedanken vordringt!

In dem Punkte also, daß der Geist des Menschen nicht aus sich, sondern nur unter Vermittelung fremder Einwirkungen zum Selbstbewußtsein erwacht, sind wir mit Baader einverstanden. Es ist dieses eine Behauptung, die sich nicht nur in speculativer Weise durch eine gesunde Psychologie und Metaphysik rechtfertigen läßt, sondern die auch, wie gesagt, in der Erfahrung selbst ihre unzweideutige Bewahrheitung findet. **)

---

*) Hegels sämmtl. Werke. Bd. VII. 2te Abtheil. §. 381. Vergl. hiermit a. a. O. §§. 402; 413; 417 u. m. a.

**) Wir können hier die Bemerkung nicht unterlassen, daß in der deutschen Philosophie seit Kant die Psychologie, diese Fundamentalwissenschaft der Philosophie,

Aber welches sind denn nun die Einwirkungen, deren jeder noch nicht bewußte (creatürliche) Geist zum Zwecke seines Selbstbewußtwerdens bedarf? Nach unserer Ueberzeugung reichen hierzu diejenigen Einwirkungen aus, welche von anderen, zwar ebenfalls creatürlichen, aber bereits im Selbstbewußtsein stehenden Geistern in den noch unbewußten zu differenzirenden Geist lebendig eingreifen. So wird jedem creatürlichen Geiste zum Selbstbewußtsein verholfen durch den fortgesetzten geistigen Einfluß, den seine erwachsene Umgebung auf ihn ausübt. Aber hier weicht Baader von uns ab; nach ihm reicht der eben angegebene Einfluß zu dem besagten Zwecke nicht aus, vielmehr ist Baader der Ansicht, daß der noch indifferente Geist des Menschen nur in dem lebendigen Wechselverkehr mit dem absoluten Geiste oder mit Gott zum Wissen um sich durchzubringen im Stande sei. „Das Selbstbewußtsein des Einzelnen, schreibt Baader in den fermenta cognitionis, kommt nicht zu Stande bloß durch Wechselwirkung mit anderen Einzelnen (siehe Hegels Phänomenologie des Geistes), sondern nur mit und durch eine Conjunction (Rapport) des Einzelnen (Individuums) mit einem Universellen, und diese Conjunction ist sohin idealer Natur. Wie darum der Mensch sich sein Gewissen (sein eigentliches Sichwissen) nicht als psychische Selbstspiegelung oder Bauchrednerei (etwa mit Richard dem Dritten bei Shakespeare) hinwegdeuteln kann, so kann er sich auch in seinem Sichwissen nicht das (hiermit coincidirende) Wissen seines Gewußtseins von einem Höheren, Sich und ihn Wissenden, bei allen seinen „affectirten" Versuchen eines Beweises von Gottes Dasein, hinweg denken." *) Einen erläuternden Commentar zu diesen und ähnlichen Aeußerungen Baaders erhalten wir in derjenigen Stelle seines Apologeten Hoffmann, die wir oben auf S. 65 bereits mitgetheilt haben; hier wird der Gottesgedanke im Geiste des Menschen ausdrücklich auf Gott selbst als die jenen bewirkende Ursache zurückgeführt und demselben consequenterweise die Priorität vor dem Ichgedanken zugesprochen. Allein wie muß eine solche Behauptung von dem Angeborensein der

---

viel zu sehr vernachlässigt worden ist und dadurch an Gesundheit bedeutend verloren hat. Einen mächtigen Umschwung zum Bessern hat auch hierin A. Günther angebahnt; aber auch Günther hat die psychologische Grundlage, über welche sein Wesens-Dualismus von Geist und Natur, von Gott und Welt zu stehen kommt, noch lange nicht nach allen Seiten hin ausgebaut und vollendet, wie er selber in dem Vorwort zu seinem „Juste-Milieu" offen eingesteht. Die Verehrer des großen Mannes können seinen Leistungen keinen bessern Dienst erweisen, als wenn sie das noch Fehlende zu ergänzen suchen, wobei es zugleich gelingen muß, die etwaigen Mängel und selbst Fehler, welche Günther in der Psychologie und in Folge dessen auch in der Metaphysik begangen hat, zu verbessern.

*) Bd. II. pag. 207 u. 208.

Gottesidee im menschlichen Geiste verstanden werden? in welchem Sinne ist dieselbe richtig, in welchem Sinne aber nicht? Und wie verhält es sich mit der Priorität und Posteriorität der beiden Ideen, von denen hier die Rede ist?

Jeder Gedanke — das ist eine von uns zu wiederholten Malen hervorgehobene unläugbare Thatsache — stellt sich dem Bewußtsein dar als eine eigenthümlich qualificirte Thätigkeit mit einem bestimmten, in sich abgegränzten Inhalte. Als diese Thätigkeit hat dieselbe aber ein reales Princip oder eine Substanz zur Voraussetzung, zu welcher jene sich verhält wie die Wirkung zu ihrer Ursache, wie die (formale) Erscheinung zu ihrem (realen) Sein. Jeder Mensch bezeichnet diese substanziale Ursache und ursachliche Substanz aller seiner einzelnen Gedanken mit dem Worte Ich. Wenn daher Schelling in einer seiner späteren Schriften noch behauptet: „Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls," *) so hat derselbe damit einen Ausspruch gethan, dem die kategorische Bestimmtheit, mit welcher er vorgebracht wird, den Character einer völligen Verkehrtheit seines Inhaltes nicht nehmen kann. Denn abgesehen von den destructiven Folgen, die jener Satz Schellings, falls er wahr wäre, für das sociale, ethische und religiöse Leben des Menschen haben müßte, so würde er auch das theoretische Bewußtsein desselben für einen Narren erklären, da ja nach diesem jeder Mensch sein Denken eben nur als sein Denken und nicht als das Denken Gottes oder des Alls d. h. als das Denken seiner als eines Ich ansieht und auf dieses zurückbezieht. Mit anderen Worten: die Causalität, von der jeder Gedanke als solcher verursacht wird, fällt in den Menschen selbst hinein und nicht außerhalb desselben. Dieselbe gibt sich auch unschwer als ein solches Etwas zu erkennen, das nicht selbst wieder unter die Kategorie einer bloßen Thätigkeit gefaßt werden kann, vielmehr unter der Kategorie einer wahrhaften in und an sich selber seienden Substanz gedacht werden muß. In dieser Eigenthümlichkeit, Substanz zu sein, erweist sich ferner das denkende Princip im Menschen d. i. der Geist oder das Ich desselben der Zahl nach als Eines, der Beschaffenheit nach als immer dasselbe, der Zeit nach als ein Beharrliches, so daß Kants Ausspruch: „Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse

*) Jahrbücher der Medicin. Vergl. Schellings S. W. Ite Abth. Bd. VII. pag. 148.

innerer Erscheinungen geben,"*) ebenfalls keinen Anspruch darauf erheben kann, von einem vorurtheilslosen Beobachter seiner selbst als ein wahrer und richtiger anerkannt zu werden.

Wie das Ich oder der Geist des Menschen demzufolge als der Urheber des Gedankens seiner selbst oder als die jenen als eine bloße Thätigkeit hervorbringende Causalität, so muß er auch als der Urheber eines jeden andern Gedankens in ihm, mithin auch des Gottesgedankens betrachtet werden. Hieran kann auch der Umstand nichts ändern, daß der Inhalt des Gottesgedankens das unendliche Wesen, mithin er selber in dieser Beziehung ein unendlicher sei. Dieser unendliche Inhalt ist es aber einzig und allein, an den Cartesius und ebenso Hoffmann für ihre der unsrigen entgegengesetzte Auffassung appelliren.**) Aber mit Unrecht. Denn bei der hier zu verhandelnden Streitfrage bleibt zunächst der Inhalt des Gottesgedankens gänzlich außer Betracht; das Einzige, um das es sich handelt, ist vielmehr dieses: wem jener Gedanke, insofern er mit jedem andern Gedanken unter die Kategorie einer „Thätigkeit, Handlung, Action" zu subsumiren ist, zugesprochen werden müsse. Und da ist es keine Frage, daß nicht mit Hoffmann gesagt werden darf, Gott selbst verursache den Gedanken Gottes im menschlichen Geiste d. h. Gott selbst sei die unmittelbare Causalität (und in Folge dessen auch der unmittelbare Träger) des Gottesbewußtseins im Geiste des Menschen, da ja sonst die wesenhafte Verschiedenheit des Geistes von Gott in keiner Weise mehr könnte behauptet werden. Vielmehr würde mit einer solchen Auffassung ausdrücklich zugestanden sein, daß eben das göttliche Wesen selber es sei, welches im Menschen das Wissen um Gott durchsetze. Und da unläugbar ein und derselbe Geist es ist, welcher sich in dem Menschen als der Träger und Urheber wie des Gottesgedankens so auch eines jeden andern Gedankens darstellt, so dürfte dieser von nun an auch nicht mehr als ein wahrhaftes und eigentliches Geschöpf, er müßte vielmehr als ein Theil oder eine Emanation des göttlichen Geistes (Wesens) angesehen und behandelt werden. Hiermit wäre aber dem Pantheismus in der Philosophie, diesem Erzfeinde all' und jeder gesunden Speculation, gegen den Hoffmann selber auf das entschiedenste sich zu schützen sucht — ob mit Glück, ist freilich eine andere Frage — Thor und Thür geöffnet.***)

---

*) Kants S. W. Bd. II. pag. 99. Vergl. a. a. O. pag. 281 u. 282.

**) Baaders S. W. Bd. I. pag. 349 ff. Anm. u. pag. 374 ff.

***) Hoffmann wird es uns, bei aller Anerkennung seines guten Willens, der Riesenschlange des Pantheismus in der Speculation den Kopf zu zertreten, doch nicht verübeln können, wenn wir ihm in diesem Kampfe den vollen Sieg nicht zuerkennen,

Hoffmanns Behauptung: „Der Geist kann nicht die Ursache des Gedankens von Gott sein," entbehrt demgemäß nicht nur jeder Begründung, sondern sie ist in der von Hoffmann ihr gegebenen uneingeschränkten Fassung so offenbar falsch, daß das gerade Gegentheil derselben jedem Unbefangenen als Wahrheit einleuchten muß. Ist der Gottesgedanke in meinem Geiste, wie der Ausdruck dieses schon aussagt, in Wirklichkeit ein mir d. i. meinem Geiste und keinem andern von mir unterschiedenen Wesen immanenter Gedanke, so ist dieses schlechterdings nicht anders

---

vielmehr der Ansicht sind, daß seine eigene speculative Weltanschauung von dem giftigen Bisse jenes Ungeheuers noch vielfach verwundet wird. Unser Gegner ereifert sich darüber, daß Dr. Hock und Dr. A. Günther in Baaders Lehre Pantheismus oder wenigstens Semipantheismus, nach Günthers Ausdruck: Persönlichkeitspantheismus glauben erblicken zu müssen. Gegen Günther bemerkt Hoffmann, von einem solchen Semipantheismus sei in der Lehre seines Meisters nichts zu finden, da „derselbe das Wesen Gottes vom Wesen der Welt bestimmt unterscheide;" gegen Ersteren: „es sei doch auffallend genug in einem System, in welchem von einem Gedachtwerden des bedingten Geistes von und durch Gott die Rede sei, Pantheismus wittern zu wollen, da das Gedachtwerden des bedingten Geistes und der bedingten Natur, wie des gesammten Weltalls das Sichselbstdenken Gottes voraussetze, folglich eo ipso den Pantheismus aufhebe und den Theismus setze." Aber seit wann, so fragen wir, schließt denn „eine Unterscheidung des Wesens Gottes von dem Wesen der Welt" oder die Behauptung, daß „die Welt das Sichselbstdenken Gottes im Unterschiede von jener zur Voraussetzung habe," den Pantheismus in all' und jeder Form von sich aus? Kann der Letztere als sogenannter transcendenter Pantheismus unter jene Behauptung nicht ganz gut sich noch verstecken? Ohne Zweifel, so lange nicht mit voller Bestimmtheit das punctum saliens angegeben wird, worein denn eben die Unterscheidung des Wesens Gottes von dem der Welt sowie der Weltgedanke Gottes zu setzen sei. Und dieses punctum saliens kann, wofern all' und jeder Pantheismus zur Unmöglichkeit werden soll, nur darin liegen, daß der Weltgedanke Gottes inhaltlich die Negation Gottes nach Wesen und Form in sich schließt, daß derselbe an und für sich nichts als eine formale Idee in der Intelligenz Gottes ohne all' und jeden realen oder substanzialen Inhalt ist, daß demnach in Folge des göttlichen Weltgedankens die Weltsubstanzen als solche noch in keiner Weise weder in noch außer Gott existiren, sondern zur Existenz einzig und allein dadurch gelangen können, daß Gott durch die Allmacht seines Willens jene an und für sich bloß formale Weltidee realisirt. Diese formale Weltidee ist es, welche die Offenbarung als „Nichts" d. i. als nichts Substanziales bezeichnet und deren Ueberführung ins reale Sein den Namen der Weltschöpfung aus Nichts erhalten hat. (Vergl. des Verfassers Schrift: „Kant's Dualismus u. s. w." S. 64 ff.) Daß aber Hoffmann das Nichts der Weltschöpfung in diesem strengen metaphysischen Sinne nicht erfaßt hat, mögen folgende Aussprüche desselben beweisen. „Wenn die Schöpfung aus Nichts, so sagt er gegen Günther, in strengem Sinne (sic!) genommen werden soll, so wäre doch zu zeigen, wie das Nichts zu Etwas werden kann, das dann auch wirklich ein Etwas, eine Substanz wäre. Kann das Nichts zu Etwas werden, so ist an sich kein contradictorischer Gegensatz zwischen Nichts und Sein. Konnte Gott irgendwann aus Nichts Etwas machen, so muß er es noch können

möglich, als dadurch, daß derselbe eben nur von meinem Geiste gebildet oder verursacht wird. Hoffmann selbst scheint das Unbestreitbare dieser Auffassung zwar nicht deutlich erkannt, aber doch wenigstens dunkel gefühlt zu haben, wie daraus erhellt, daß er der obigen Behauptung auch wieder eine Einschränkung hinzufügt, wodurch derselben ein richtiger Sinn wenigstens noch untergelegt werden kann. Wenige Zeilen vor dem oben mitgetheilten Satze lesen wir nämlich, wie wir schon wissen, folgenden Ausspruch: „Es widerspricht sich nicht bloß, eine Ursache Gottes außer Gott zu suchen, es widerspricht sich auch die letzte Ursache des Gedankens von Gott (im menschlichen Geiste) außer Gott zu suchen." Aber

---

und wie er es von Ewigkeit her gekonnt haben muß, so muß er es in alle Ewigkeit fort können. Unendliches ist also ewig für Gott nicht wirklich, was möglich ist, und nie kann alles Mögliche wirklich werden. Das möglicherweise zum Wirklichen zu machende Nichts ist aber schon nicht mehr das reine Nichts, denn es ist das, was möglicherweise etwas Wirkliches werden kann, es ist also das zum Wirklichen gemacht werden Könnende, also das Mögliche. Das Nichts ist also Nichts und auch nicht Nichts, es ist schon als Nichts Etwas, denn es ist ein Mögliches. Wenn also das Nichts zum Wirklichen gemacht wird, so wird doch wieder nicht das Nichts zum Wirklichen gemacht, sondern das Mögliche, denn aus dem Unmöglichen kann das Wirkliche nimmermehr hervorgehen. Ist es möglich, daß aus dem Nichts Etwas werde, so kann es nicht zugleich unmöglich sein. Das (uns) Unbegreifliche ist darum allerdings nicht unmöglich, aber was möglich ist, muß auch für Gott begreiflich sein. Das für Gott Unbegreifliche ist auch für Gott unmöglich. Wenn also Gott eine Welt schafft, so verwirklicht er in jedem Falle Mögliches und dieses Mögliche muß in Gott irgendwie ewig als Mögliches sein, — ja! aber worin besteht dieses „irgendwie sein?" worin anders, als darin, daß die mögliche Welt nichts ist als ein formaler Gedanke in Gott ohne allen realen oder substanzialen Inhalt, dem aber Gott in der Weltschöpfung durch seinen allmächtigen Willen Realität oder Substanzialität verleiht — und es muß eine Ableitung der Welt aus Gott möglich und denkbar sein, die ohne Vereinerleiung des Wesens Gottes und des Wesens der Welt doch zugleich die Welt nicht als ein bloßes, ich will nicht sagen verwirklichtes, aber doch zur Wirklichkeit gemachtes Nichts erscheinen läßt (Baaders S. W. Bd. I. pag. 349 ff. Anm.)" So weit Hoffmann. Man sieht, daß demselben namentlich Eines fehlt, eine klare und allseitige Erfassung der Kategorien des Möglichen und Wirklichen auf Grundlage einer vollständigen Theorie des Bewußtseins. Die Weltidee in Gott vor ihrer Realisirung ist als solche nicht ein Mögliches, sondern sogar ein Wirkliches, nämlich ein wirklicher (weil von Gott gewirkter) formaler Gedanke in der Intelligenz Gottes. Dieses Wirkliche fällt aber zusammen mit dem Nichts, weil es eben nur eine formale, keine reale oder substanziale Wirklichkeit ist. Zu dieser letztern wird jene formale Idee erst in der und durch die Weltschöpfung, indem Gott seiner formalen Weltidee entsprechend die Weltsubstanzen oder Weltwesen lediglich durch die Macht seines Willens setzt, ohne entweder sein eigenes göttliches Wesen zu denselben zu degradiren noch auch aus einem anderen neben und unabhängig von ihm existenten (ewigen) Wesen dieselben zu bilden.

in welchem Sinne kann denn Gott als die letzte Ursache des Gottesgedankens im Geiste des Menschen bezeichnet werden?

Die früher angeführte Stelle des Cartesius, derzufolge der Gottesgedanke in unserm Geiste nicht gewonnen werden soll durch Negation des Endlichen, sondern derzufolge derselbe unmittelbar und ursprünglich eine wahre d. i. eine schlechthin positive, alle und jede Negation von sich ausschließende Idee sein soll, und zwar aus dem Grunde, weil in einer unendlichen Substanz mehr Realität enthalten sei als in einer endlichen;*) oder auch die von Hoffmann aufgeworfenen Fragen: „Wie kann man Gewißheit von der Realität eines Wesens haben, so lange man keine Gewißheit von der Realität Gottes hat, wie Gewißheit von der Realität des Bedingten, so lange keine vom Unbedingten? Wie kann man überhaupt etwas als bedingt erkennen, so lange man nichts vom Unbedingten wüßte?" **) — diese Fragen und jene Behauptung, sage ich, geben deutlich genug zu erkennen, daß ihre Urheber sich beim Niederschreiben derselben noch keineswegs in dem Besitze einer vollständig und systematisch entwickelten Theorie des Bewußtseins befunden haben. Und doch ist diese das einzige Mittel, welches zur Lösung der hier vorliegenden Probleme genügen mag. Auf Grund einer solchen läßt sich nun Folgendes als unbezweifelbare Wahrheit behaupten, wie wir in dem dritten Hefte beweisen werden.

Der Geist eines jeden Menschen ist ursprünglich d. h. im Momente seiner Setzung mittelst Creation von Seiten Gottes ein noch völlig indifferentes Princip d. h. er ist zwar ein reales oder principielles Sein, daß die Fähigkeit oder Potenz zur Entwickelung in sich trägt, aber factisch noch vor oder außer aller Entwickelung steht. In Rücksicht auf dieses sein gänzliches Nochnicht-Entwickeltsein oder auf diese seine völlige Indifferenz kann man den Geist in diesem seinem primitiven Zustande auch als potentielles Sein bezeichnen, — eine Bezeichnung, durch welche aber seine wahrhafte Realität oder er selber als ein in und an sich seiendes Princip in keiner Weise darf beeinträchtigt werden. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Geist seine primitive Indifferenz nicht aufzuheben vermag aus und durch sich allein; denn wie sollte ihm als einem zwar lebensfähigen aber actu noch nicht lebendigen oder kräftigen Principe dieses möglich sein? Zur Uebersetzung seiner aus der Indifferenz in die Differenz oder aus der Potentialität in die Actualität bedarf der Geist daher der Mithülfe anderer von ihm als solchem ver-

*) Vergl. oben pag. 81.

**) Baaders S. W. Bd. I. pag. 347.

schiedener Wesen. Diese Mithülfe kann aber, da letztere selber in den Geist nicht eingehen können, in nichts anderem bestehen als darin, daß jene auf diesen einwirken und denselben durch ihre Einwirkungen zur Rückwirkung sollicitiren. Und was für Einwirkungen sind hierzu erforderlich? Nach Ausweis der Erfahrung, welche durch die Metaphysik auch ihre speculative Begründung findet, müssen dieselben von ebenfalls geistigen, aber bereits entwickelten oder zum Selbstbewußtsein gelangten Wesen herkommen. Die ganze zwar unermeßliche und doch in allen Sphären ihres wunderbaren Lebens selbstbewußtlose Natur ist hierzu nicht im Stande.

Die in den Geist von außen eindringenden Wirkungen heben die ursprüngliche ununterschiedliche Einheit desselben auf und versetzen ihn in eine unterschiedliche Zweiheit. Der eine Factor dieser Scheidung ist er selber als Princip oder reales Sein; der andere sind die Zustände, welche ihm mittelst jener Einwirkungen, so zu sagen, eingeprägt oder eingedrückt werden. Allen in der angegebenen Weise dem Geiste immanent werdenden Zuständen liegt eine Dualität von Kräften zu Grunde, Receptivität (Passivität) und Reactivität. Diese sind weder zu verwechseln oder zu vereinerleien mit dem Geiste als Principe oder Substanz noch auch mit den verschiedenen Zuständen, in welche jener durch Einwirkung von außen versetzt wird. Fallen die beiden Kräfte mit den letzteren auch in soweit zusammen, als jene wie diese gemeinschaftlich unter die Kategorie von formalen Erscheinungen müssen gefaßt werden, so sind die Kräfte doch als die Grunderscheinungen zu denken, durch deren gemeinsame Bethätigung der Geist als Princip alle übrigen Erscheinungen oder Zustände in sich hervorruft. Receptivität und Reactivität kommen demzufolge gleichsam in die Mitte zu stehen zwischen den Geist als reales Princip und zwischen seine Zustände oder die anderen ihm immanenten Erscheinungsmomente.

Es ist einleuchtend, daß die äußeren Einwirkungen in dem Geiste nicht bloß die Receptivität, sondern ebenso sehr auch die Reactivität zur Bethätigung herausfordern; denn Receptivität ohne alle und jede Reactivität ist nicht denkbar. Es ist nicht weniger einleuchtend, daß die Reactivität des Geistes, sofern sie bei der Aufnahme der von außen in diesen dringenden Einwirkungen zur Offenbarung kommt, noch keineswegs als eine freie, mithin als Spontaneität darf aufgefaßt und behandelt werden; in dieser ihrer primitiven Bethätigung ist dieselbe noch grade so unfrei oder nothwendig, wie die des Wachses, wenn es gegen die von außen ihm aufgedrückte Form reagirt und eben hierdurch der Letztern sich anschmiegt und ihre Gestalt in sich aufnimmt. Aber die ursprünglich noch

unfreie Reactivität des Geistes steigert sich zu einer freien oder zu wahrhafter Spontaneität und zwar auf folgende Art.

Der Geist bleibt bei dem bloßen Gegensatze von realem Sein und formaler Erscheinung, von Substanz und Accidenz, von Subject und Object u. s. w., in welchen er mittelst Differencirung eingetreten, nicht stehen; vielmehr ist derselbe nur Mittel zu einem weit höhern Zwecke, denn er ist das Postament, über welchem sich das subjective d. i. das Selbstbewußtsein anstrebende Leben des Geistes unmittelbar zu erheben beginnt. Der Geist als Princip oder Realität nimmt nämlich die ihm immanent gewordenen Zustände, wie sie ihm selber unmittelbar gegenständlich sind, auch unmittelbar wahr. Diese unmittelbare Wahrnehmung oder, wenn man lieber will, Anschauung der dem Geiste immanenten Zustände von Seiten desselben ist zwar schon der erste Act seines subjectiven Lebens, aber sie ist nicht zugleich auch schon der letzte; vielmehr greift der Geist hinter die wahrgenommenen Zustände auch noch auf sich als die reale oder substanziale denselben zu Grunde liegende Einheit zurück, indem er jene auf diese bezieht und aus ihr begreiflich findet. Die Zustände als bloße Erscheinungen haben keine Existenz in und an ihnen selber. Der Geist ist daher genöthigt, ein solches in und an sich selber seiendes Princip zu ihnen aufzusuchen und eben dieses ist und kann kein anderes sein als er selbst. Mit dieser Zurückführung oder Beziehung seiner Erscheinungen auf sich als die reale ihnen unterliegende Wurzel kommt der Geist zum Wissen um sich, zum Selbstbewußtsein; jetzt schaut der Geist die ihm immanenten Zustände nicht bloß an, sondern er weiß auch um dieselben als die seinigen und damit hat er sich selber als den substanzialen Träger jener gefunden. Dieser großen Entdeckung gibt der Geist Ausdruck in dem Worte: „Ich.“ Von dem Augenblick aber, in welchem der Geist in den Besitz seiner selbst als eines Ich gekommen ist, ist die ursprünglich unfreie oder nothwendige Reactivität desselben zu einer freien oder zu wahrhafter Spontaneität geworden; denn von jetzt an kann der Geist als selbstbewußter seine innere Erscheinungswelt nach Belieben zum Gegenstande seiner Betrachtung machen und bei eintretender Sollicitation seines Willens in freier Willkür so oder anders sich bestimmen. Wie diese Selbstbestimmung jedesmal ausfällt, hängt in letzter Instanz von ihm ab; keine Macht im Himmel und auf Erden kann ihn hieran hindern. Hierbei versteht sich von selbst, daß bei dem ersten Erwachen des Selbstbewußtseins auch die Freiheit des Willens erst wie ein leises Morgenroth in dem jugendlichen Geiste heraufzieht; dieselbe bedarf wie jedes in dem Geiste zur Entwickelnng kommende Vermögen der fortgesetzten Leitung und Erziehung, bis der Geist

gelernt, seine jedesmalige Willensentscheidung nach vernünftigen Zwecken zu treffen, und in dieser Auswahl seines Handelns so befestigt ist, daß er sich von der Ausübung dessen, was er als richtig, gut, pflichtgemäß oder seiner eigenen Idee als eines Vernunftwesens entsprechend erkannt hat, durch Nichts in der Welt mehr abbringen läßt. Eine derartige Bestimmtheit der geistigen Willensrichtung, vermöge deren man voraussagen kann, wie ein Mensch in einem gegebenen Falle reden und handeln werde, ist nach einem schönen Worte Lessings eben das, was den Mann zum Manne macht, ihm Character und Stetigkeit gibt, diese großen Vorzüge eines denkenden Menschen. *)

Aus den vorstehenden Erörterungen geht hervor, daß alles Wissen, ja alles Leben des Geistes die Scheidung desselben in reales Sein und formale Erscheinung, in Substanz und Accidenz, Subject und Object u. s. w. zur Voraussetzung hat, und daß sich an diese Scheidung als erster und primitivster Wissensact das Selbstbewußtsein oder der Ichgedanke des Geistes anschließt. **) Mit diesem Gedanken hat der Geist

---

*) Lessings s. W. Herausgegeben von Karl Lachmann. Auf's Neue durchgesehen und vermehrt von Wendelin von Maltzahn. Bd. X. pag. 28.

**) Für Kenner der Geschichte der Philosophie brauchen wir nicht erst zu bemerken, daß wir nicht die Absicht haben können, die obige in ihren Grundzügen entwickelte Theorie des Bewußtseins für unsere eigene Entdeckung auszugeben; vielmehr gebührt das große Verdienst, dieselbe in Klarheit und Ausführlichkeit zum erstenmal an's Licht gestellt zu haben, dem in diesem Werke schon oft genannten A. Günther. Günther kam zu seiner Bewußtseinstheorie namentlich dadurch, daß er, an Cartesius sich anlehnend, innerhalb der geistigen Sphäre (und ebenso innerhalb der Sphäre eines jeden andern Realprincips: der Natur und Gottes) einen qualitativen oder wesentlichen Unterschied ansetzte zwischen dem (realen) Sein oder der Substanz (dem Wesen) des Geistes und dem Denken als einer (formalen) Erscheinung desselben. Von einer Identificirung von Denken und Sein kann in dem günther'schen Systeme höchstens nur in dem Sinne einer Inseparabilität beider oder auch insofern gesprochen werden, als nach jenem die creatürlichen Realprincipien (Geist und Natur) ursprünglich in völliger Indifferenz sich befinden, als sie demnach in diesem Zustande weder „bestimmtes Sein" noch „actuelles Denken" sind, vielmehr zu jedem von beiden nur die Potenz oder Möglichkeit in sich tragen. Es hat daher Günthers Auffassung des Verhältnisses von Denken und Sein mit der desfallsigen Hegel'schen gar keinen Berührungspunkt; denn Hegel identificirt in der That das actuelle, näher das begriffliche Denken mit der Substanz oder dem Wesen der Dinge, da ihm Ursprung und Beschaffenheit des Substanzialitätsgedankens im Geiste des Menschen und somit auch das Characteristicon all' und jeder Substanz im Unterschiede von den ihr immanenten Erscheinungen gänzlich verborgen geblieben. Der Verfasser dieser Schrift erblickt eben hierin den Grundirrthum der Hegel'schen Philosophie. Bei dieser Sachlage wird es fast unbegreiflich, wie immer noch, selbst Philosophen von Profession, Günther dem

zum ersten Mal ein eigentliches Wesen oder ein reales Sein gefunden. Dieses reale Sein (Princip), dessen der Geist vor allen übrigen im Gedanken sich bemächtigt, ist nicht Gott, nicht die Natur, nicht ein von ihm verschiedenes geistiges Wesen, sondern er selbst. Und wie sollte es auch anders sein können? Wie wäre es möglich, daß der Geist um ein anderes Wesen oder Realprincip schon wissen sollte, bevor er noch zum Wissen um sich selbst vorgedrungen? Kommt denn das Wissen um andere Wesen nicht eben dadurch im Geiste zu Stande, daß derselbe Erscheinungen oder Beschaffenheiten in sich findet, als deren bewirkende

---

obigen Irrthume Hegels, wenn auch in modificirter Gestalt, verfallen sein lassen und in Folge dessen behaupten, daß jener sich von dem monistischen Pantheismus oder von „dem Panlogismus" des Letztern nicht frei gehalten. Eine derartige Behauptung verräth nichts weniger als eine gründliche Kenntniß der Günther'schen Philosophie. Der Zahl solcher Philosophen, die über Günther schreiben, ja sein System als unhaltbar und dem positiven Christenthum Gefahr bringend, verwerfen, ohne dasselbe so zu kennen, daß sie zur Abgabe eines Urtheils befähigt wären, hat sich in jüngster Zeit katholischerseits der ehemalige ordentliche Professor der Philosophie an der Akademie Münster, Dr. Albert Stöckl, ebenfalls angeschlossen. In seinem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Mainz bei Kirchheim 1870, läßt sich Stöckl S. 813 also vernehmen: „Einen andern Weg als Baader schlug Anton Günther ein. Er lehnt sich nicht an Böhme, sondern an Hegel an. Der Hegel'sche Gedanke, daß das Sein Denken und das Denken Sein sei, ist von Günther allerdings nicht in der gleichen Weise, wie von seinem Begründer, aber doch in einer abgeschwächten Form angenommen, und dem System zu Grunde gelegt worden." Wie werden diese Anklagen von Stöckl begründet? Durch Berufung auf folgende Sätze, die nach der Bedeutung, welche sie in Günthers Philosophie haben, von ferne nicht an den obigen Hegelschen Gedanken erinnern und gänzlich unverfänglich sind. „Alles Sein hat nämlich nach Günther die Bestimmung, denkendes, wissendes Sein zu werden; das Selbstbewußtsein ist die wesentliche Lebensform alles Seins. Es gibt daher kein Sein ohne ein ihm entsprechendes Denken — soll heißen: kein (reales) Sein, das nicht die Bestimmung zum Denken hätte und diese Bestimmung in seiner Entwickelung auch zur Offenbarung bringt — ebenso wie es ohne Denken kein Sein gibt." Der letzte Theil dieses Satzes: „ohne Denken kein Sein" wird sich schwerlich in Günthers Schriften so, wie er dasteht, vorfinden; sollte er in denselben aber vorkommen, so könnte er sich nur auf das Denken der creatürlichen Realprincipien (Geist, Natur und Mensch) von Seiten Gottes beziehen und demgemäß bedeuten, daß die Weltidee in Gott eine nothwendige, aber wohl gemerkt! nicht die einzige Bedingung für die reale Existenz der Welt sei; denn die andere Bedingung hierfür liegt nach Günther in dem Schöpferwillen als dem die an und für sich bloß formale Weltidee realisirenden Acte Gottes. Nach diesen Correcturen wird man sich eine Vorstellung von dem Unrechte machen können, welches Stöckl Günthern zufügt, wenn er schließt: „Mit diesem Satze stellt sich Günther auf einen Standpunkt, der sich nicht durchführen läßt, ohne dem Hegel'schen Panlogismus Concessionen zu machen, die verhängnißvoll für das System selbst sind." Das zusammenfassende Urtheil, welches Stöckl a. a. O. S. 818 über Günthers System ausspricht, ist durchweg verfehlt.

Ursache er sich selbst nicht ansehen kann, in Beziehung auf welche er sich selbst als Grund und Ursache negiren und somit ein anderes Wesen oder Realprincip poniren muß, durch dessen Bethätigung jene Erscheinungen oder Beschaffenheiten in ihm verursacht worden? Schließt demnach nicht jeder Gedanke eines andern Wesens, als der Geist selber ist, eine Negation in sich, nämlich die Negation des eigenen Selbstes oder Ich, welche aber die Position oder Affirmation des eigenen Selbstes im Selbstbewußtsein zur nothwendigen Bedingung hat? Und hiervon kann auch das Wissen des Geistes um Gott keine Ausnahme machen. Denn auch Gott kann der Geist nicht denken unmittelbar, etwa durch eine ihm angeborene schlechthin positive Idee. Denn kein Gedanke ist dem Geiste angeboren, eben weil es in dem Begriffe eines jeden derselben liegt, daß er als Gedanke, mithin als Thätigkeit des Geistes, von diesem selber verursacht wird. Der Gottesgedanke als der Gedanke des unbedingten (realen) Seins und Wesens muß daher in irgendeiner Weise im Geiste ebenfalls vermittelt sein durch Negation des eigenen Selbstes und es fragt sich, wie diese Vermittelung näher beschaffen sei.

Die von uns behauptete Priorität des Selbstbewußtseins vor allem andern Wissen des Geistes ist nicht zu verwechseln mit Exclusivität oder Isolirtheit desselben, so daß das Selbstbewußtsein, so wie der erste, so auch ursprünglich der einzige und alleinige Wissensact des Geistes sein würde; vielmehr steht dasselbe mit dem Wissen um andere Realprincipien, namentlich auch mit dem um Gott als das unbedingte Wesen in einem dialktischen unzertrennlichen Zusammenhange. Dieses ist auch die unzählige Mal ausgesprochene Ueberzeugung Günthers.*) Hoffmann kämpft daher nur gegen Windmühlen, wenn er Günthern Folgendes zum Vorwurfe macht. „Was

*) Vergl. z. B. Thomas a Scrupulis pag. 44: „Der Gedanke vom (Geiste als) bedingten Sein und Wesen vermittelt nothwendig und directe den Gedanken vom unbedingten Sein.“ A. a. O. pag. 64: „Der Geist kann sich nicht erkennen oder erfassen ohne Gott zugleich mitzuerkennen. Lydia. Wien 1849 pag. 82: „Mit dem Glauben des Geistes an Sich als creatürliches Princip steht der Glaube an Gott als reale Weltcausalität im dialectischen Zusammenhange.“ A. a. O. pag. 322: (In der Eigenthümlichkeit des Selbstbewußtseinsprocesses) „liegt (für den Geist) die dialectische Nöthigung: über Sich hinauszugreifen, um sein endliches Sein aus einem unendlichen Sein zu begreifen, welches er das Absolute, und als durch Sich allein Daseiendes, Gott nennt. Es ist das Moment der Negativität am Sein des Geistes, das von ihm negirt den Gedanken des Seins schlechthin (des Absoluten) erzeugt, dem aber, als dem Grunde eines wenn auch mit der Negativität behafteten Realprincips nothwendig zugleich die absolute Realität zukommen muß.“

Günther, so meint er, nicht erwiesen hat, ist, daß das Selbstbewußtsein zeitlich dem Gottesbewußtsein vorausgehe und vorausgehen müsse, daß das Selbstbewußtsein zuvor mit sich als Selbstbewußtsein fix und fertig sein müsse, ehe es, wenn auch nicht ohne Einwirkung Gottes zum Gottesbewußtsein, gelangen könne, daß es streng wissenschaftlich und logisch möglich sei, von dem als fix und fertig vorausgesetzten Selbstbewußtsein eine Brücke zum Wissen von Gott hinüber aufzuschlagen." *) Wahrlich! Günther hätte seine eigene Selbstbewußtseinstheorie schlecht verstehen müssen, wenn ihm auch nur der Gedanke an eine Beweisführung dessen, was Hoffmann ihm hier als nicht erwiesen vorhält, hätte in den Sinn kommen sollen; denn Keiner ist von der Verkehrtheit desselben mehr überzeugt als eben Günther. Nach ihm liegt zwischen dem Aufgange des Selbst- und Gottesbewußtseins im Geiste des Menschen kein Zeitintervall in der Mitte. In dieser Beziehung stimmt Günther mit seinem Gegner vollkommen überein und er würde keinen Anstand nehmen dürfen, folgende Sätze des Letztern zu unterschreiben. „Konnte der Mensch (besser: der Geist des Menschen) sicher niemals Anderes wissen, ohne sich zu wissen, so ist es doch ebenso gewiß, daß der Mensch sich nicht wissen kann, ohne Anderes (namentlich auch Gott) zu wissen. Zeitlicherweise kann also keines dem andern vorangehen. In demselben Nu, in welchem der Mensch von sich oder sich weiß, in demselben Nu weiß er auch von Anderm und umgekehrt. Jedes von beiden ist die Bedingung des Andern, wenn gleich jedes diese Bedingung in anderer und eigenthümlicher Weise ist." **) Aber freilich! eben diese andere und eigenthümliche Weise, in welcher das eine Wissen die Bedingung des andern ist und umgekehrt, ist grade der Knoten, welcher entwirrt sein will, welcher Aufgabe aber Baader und Hoffmann unseren bisherigen Darstellungen zufolge kein Genüge geleistet haben.

Der Aufgang des Selbstbewußtseins im Geiste des Menschen ist, wie wir oben gesehen, bedingt durch Einwirkungen von anderen bereits selbstbewußten Geistern. Der Geist kann daher, wenn er die in ihm angeschauten Zustände oder Erscheinungen auf sich als die ihnen unterliegende substanziale Einheit zurückführt und so zum Wissen um sich vorbringt, sich nicht erfassen als ein Realprincip, das sich aus und durch sich allein aus seiner ursprünglichen Indifferenz in die Differenz, aus dem Sein in's Dasein (bestimmte Sein), aus seiner ungeschiedenen Einheit in die Zweiheit von (realem) Sein und (formalem) Erscheinen, von Substanz und Accidenz, Subject und Object u. s. w. übergesetzt habe.

*) Baaders S. W. Bd. 1. pag. 378.

**) A. a. O. pag. 379.

Eine solche unbeschränkte d. i. auf keine fremde Mithülfe angewiesene Macht über sich selbst muß der Geist sich absprechen, eben weil seiner primitiven Selbstoffenbarung eine dem Geiste unübersteigliche Schranke in der Angewiesenheit auf fremde Einwirkungen zum Zwecke jener gezogen ist. Der Geist findet sich daher in dem Wissen um sich (Ichgedanken) zwar als ein (reales) Sein, aber als ein in seiner Kraftäußerung beschränktes Sein und Wesen. In der nur allmählig fortschreitenden Entwickelung des geistigen Lebens ist es begründet, daß diese Idee der eigenen Beschränktheit bei dem ersten Aufleuchten des Selbstbewußtseins im Geiste noch keine allseitig klare uud deutliche Erkenntniß, im Gegentheil ein mehr oder weniger dunkeles Gefühl sein wird, das erst von einem spätern und gereiftern Lebensalter des Geistes seine volle Aufhellung erwartet. Es verhält sich hiermit grade so wie mit dem Selbstbewußtsein. In diesem erfaßt sich zwar ursprünglich schon der Geist als reales Sein zu seinen formalen Erscheinungen; aber diese Erkenntniß ist anfänglich ebenfalls noch in vielfaches Dunkel eingehüllt, wodurch einerseits die Thatsache erkärlich wird, daß der Geist in dem später eintretenden Streben nach allseitiger Selbsterkenntniß sogar bis zur theilweisen oder gänzlichen Läugnung seines substanzialen und selbstständigen Characters sich verirren kann, und andererseits die Nöthigung vorliegt, zum Zwecke einer gründlichen Selbsterkenntniß den (ursprünglichen) Inhalt des Selbstbewußtseins nach allen Seiten in's Klare zu stellen. Aber so dunkel anfänglich die Idee der Beschränktheit im Geiste auch sein mag, sie ist mit dem ersten Aufgange des Ichgedankens jedenfalls nothwendig und unzertrennlich verbunden.

An die Idee der Beschränktheit schließt sich aber, anfänglich ebenfalls noch in größerer oder geringerer Dunkelheit, die Idee der Bedingtheit unmittelbar an, welche beide Ideen in ihrer Zusammengehörigkeit die eine Idee der Endlichkeit constituiren. Bezieht sich die Beschränktheit auf die Kraftäußerung des Geistes, so wird durch die Bedingtheit eine Qualität seines (realen) Seins als solchen bezeichnet. Der Geist muß sich nämlich als bedingtes d. i. durch ein anderes als seine Bedingung gesetztes Sein auffassen, weil er sich nicht als unbedingtes Sein d. i. als Sein schlechthin auffassen kann, und zwar aus dem Grunde, weil er sich auch nicht als unbeschränktes oder sich durch sich allein in die Erscheinung (Leben) übersetzendes Sein anzusehen im Stande ist. Denn einem Realprincip, das nicht einmal durch sich zu erscheinen vermag, kann noch viel weniger Aseität oder Existenz schlechthin zugesprochen werden. Die Angewiesenheit desselben auf fremde Einwirkungen für seine eigene Bethätigung, diese der Kraftäußerung des be-

treffenden Princips anhaftende Negativität, muß ihre Ursache nothwendig in einer Negativität des Princips als solchen haben. Und worin anders könnte diese letztere gesucht werden, als darin, daß der Geist zwar als ein substanziales Princip gedacht werden muß, ohne aber deßhalb auch als ein schlechthin existentes oder ewiges Princip gedacht werden zu können. Negirt aber der Geist von sich das Sein oder die Existenz schlechthin, so affirmirt er auch von sich die Existenz nicht schlechthin d. h. er setzt sich als ein durch ein anderes Princip gewordenes Sein und Wesen. Und nun sind wir bei der Cardinalfrage angelangt: welches ist das Verhältniß, in dem der Geist zu dem ihn setzenden Principe und umgekehrt dieses zu jenem stehen wird?

Die ursprüngliche Indifferenz des Geistes macht es unmöglich, denselben als ein emanatives Product innerhalb der Selbstverwirklichung irgend eines wie immer beschaffenen Realprincips zu denken. Sollte er dieses sein, so müßte der Anfang seiner Existenz mit dem Anfange seines Lebens (Erscheinens) in Eins zusammen fallen, denn jedes emanirte Wesen tritt nothwendig als ein actu lebendiges in die Existenz ein, eben weil es ja nur ein Moment ist innerhalb des Lebensprocesses oder derjenigen Entwickelung, durch welche ein Princip aus der Unbestimmtheit in die volle Bestimmtheit sich überzusetzen die apriorische Bestimmung hat. So ist jedes Naturindividuum als Partialemanation des (allgemeinen) Naturprincips von dem ersten Augenblicke seiner Existenz auch actu lebendig. Ganz anders aber steht es mit dem Geiste, dessen Leben eine Zeit der Unlebendigkeit wenn auch mit der Bestimmung und Befähigung zum Leben ja factisch vorhergeht. Was folgt hieraus? Es folgt, daß der Geist zwar die Setzung eines Realprincips sein muß und doch kein Moment in der Selbstverwirklichung dieses Realprincips sein kann d. h. daß derselbe nicht via emanationis sondern via creationis zur Existenz gekommen ist. „Doch, wer heut zu Tage, mit Günther zu reden, im hohen Rathe der Pallas Athene noch das Wort Creation über die Zunge bringt, der muß sich auf ein anderes gefaßt machen, es lautet: Hinaus mit der philosophischen Halbbildung, hinweg mit der alten Kluft zwischen jenseits und diesseits, diesem Separatismus zwischen Gott und Creatur, zwischen Glauben und Wissen." *) Allein dieses Geschrei der Chorführer des gelehrten Tages kann auf denjenigen keinen Eindruck machen, der sich nun einmal nicht dazu verstehen will, den Geist des Menschen dem Wesen nach mit der Natur auf gleiche Linie zu setzen und dessen Auge für die Beobachtung des geistigen Lebens-

*) Thomas a Scrupulis pag. 152.

processes noch nicht gänzlich ermattet ist. Denn hier stellen sich zwei Brückenköpfe ein, die Ideen der Beschränktheit und Bedingtheit, an denen jede pantheistische und naturalistische Auffassung des Geistes zerschellen muß. Auch kann das den Geist creirende Realprincip kein bloß von jenem gedachtes, es muß vielmehr ein in Wirklichkeit existirendes sein, weil auch der Geist kein bloß gedachter, sondern ein wahrhaft existirendes Realprincip ist. Ferner ist der Geist genöthigt, die beiden Qualitäten, durch welche seine eigene Endlichkeit sich zur Offenbarung bringt, nämlich die Beschränkthtit seiner Kraftäußerung und die Bedingtheit seines Wesens (Substanz) von jener schöpferischen Causalität zu negiren, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er keinem endlichen Principe die Schöpfermacht vindiciren kann. Der Schöpfer des Geistes ist demzufolge als unbeschränktes und unbedingtes, oder in ein Wort zusammengefaßt, als unendliches Wesen zu denken, — eine Idee, die mit der Idee Gottes in Eins zusammenfällt.

In der angegebenen Weise ist der unzertrennliche oder dialectische Zusammenhang vermittelt, der zwischen dem Selbstbewußtsein (Ichgedanken) des Geistes und seinem Gottesgedanken obwaltet. Die Substanz oder das Realprincip, dessen der Geist zuerst vor allen anderen im Gedanken sich bemächtigt, ist und kann kein anderes sein als er selbst. Aber die Qualitäten der Beschränktheit und Bedingtheit, welche der Geist wenn auch anfänglich noch so dunkel in sich findet, nöthigen ihn sein eigenes (reales) Sein zu transcendiren und das unendliche Realprincip oder Gott als seinen Schöpfer zu postuliren. Und in demselben Maße, als der Geist nach und nach im Wissen um Sich als endliches Princip zum Lichte und zur Klarheit durchbricht, wird sich auch seine Gottesidee mehr und mehr erleuchten, wohingegen umgekehrt eine Verdunkelung des Selbstbewußtseins ihre nachtheiligen Wirkungen ebenfalls auf das Wissen des Geistes um Gott und sein Verhältniß zu ihm ausüben wird. Es ist daher keine Frage, daß der Geist, wie er der Erzeuger seines Ichgedankens, so auch der Bildner und Urheber der ihm immanenten Gottesidee ist. Und doch haben wir oben unserm Gegner Hoffmann beigepflichtet, wenn er die Gottesidee im Geiste des Menschen „in letzter Instanz" auf Gott selbst als die jene hervorbringende Causalität zurückführt. Wie ist beides mit einander zu vereinigen?

Gott ist „in letzter Instanz" der Urheber unserer Gottesidee zunächst insofern, als er dem Geiste mittelst Creation zur Existenz verholfen hat und als diese die conditio sine qua non für alles Denken des Geistes ist. Er ist jenes aber auch noch in anderer Weise. Der Geist des ersten Menschen als des Stammvaters des ganzen Geschlechtes

bedurfte zum Uebertritt in die Entwickelung oder in's Leben ebenso gut der Differencirung mittelst fremder Einwirkungen wie der eines jeden andern Menschen. Diese den ersten Menschengeist weckenden Einwirkungen mußten auch solche von selbstbewußten Wesen sein. Und wer außer Gott hätte nun dieses Geschäft vollziehen sollen, vorausgesetzt, daß er dasselbe nicht einem Mitgliede des reinen Geisterreiches als der Totalität der von ihm ebenfalls creirten geistigen Substanzen (Monaden), die von der Schrift als „Engel" bezeichnet werden, übertragen hat? Aber gesetzt auch! diese Annahme wäre richtig, wer hat denn den ersten Engelgeist differenzirt und in's Leben übergeführt? Muß es nicht derselbe Gott sein, der ihn auch geschaffen hat? Insofern nun, als die den ersten Geist differencirende Einwirkung nur von Gott ausgehen kann, ist es ebenfalls zulässig, ja unumgänglich, den Gottesgedanken im Geiste des Menschen auf Gott selber als den Urheber desselben zurückzuführen; jeder andere Sinn aber, der diesem Worte untergelegt wird, verläßt die Wahrheit und führt auf Irrwege, die schließlich in eine so oder anders modificirte Identificirung der Creatur mit Gott dem Wesen nach ausmünden.

Die Frage, um deren Beantwortung es uns hier zu thun war, welchem Wissen des Geistes, dem Selbst- oder Gottesbewußtsein, die Priorität und primitivere Gewißheit zukomme, hat demzufolge zu Gunsten des Ersteren ihre Erledigung gefunden. Ja es hat sich gezeigt, daß einzig und allein in dem Selbstbewußtsein das erste realsetzende d. i. die geistige Substanz als solche erfassende gewisse Wissen gegeben ist und daß der Geist um alle anderen Realitäten auch um die Gottes, nur insofern wissen kann, als er durch sein eigenes Selbstbewußtsein zu diesen in Relation und Wechselwirkung sich befindet. Nicht darin also war, um auf Hoffmann zurückzukommen, Cartesius inconsequent, daß er das Selbstbewußtsein in dem Satze: cogito ergo sum für die erste und oberste wie unbedingte Gewißheit ausgab; seine Inconsequenz liegt einzig und allein darin, daß er die in jenem Satze ausgesprochene Wahrheit nicht entschieden genug festhielt und gegen alle wie immer beschaffene Bedenken behauptete. Hiermit ist aber auch das baader'sche cogitor ergo sum als Ausgangspunkt der Philosophie gerichtet. Es verdient so wenig mit dem cartesischen cogito ergo sum vertauscht zu werden, daß vielmehr nur durch eine allseitige Entwickelung und Klarstellung des letztern endlich einmal die hohe Hoffnung in Erfüllung gehen kann, welche man an die Vollendung der Philosophie, dieser Königin unter den Wissenschaften, von jeher geknüpft hat.

Inhaltsanzeige.

Druckfehler-Verzeichniß.

Heft I.

S. 1. Z. 11. v. u.: Beziehungen, statt Beziehungen.
S. 6. Z. 8. v. u.: und statt oder.
S. 16. Z. 2 v. u. eigentlichen statt einzelnen.
S. 16. Z. 22. v. u.: in statt in,.
S. 17. Z. 5. v. o.: sich statt sich,.
S. 25. Z. 14. v. u.: Woher anders statt Woher.
S. 33. Z. 1. v. u.: ausgedrückt statt ausgedrück.
S. 45. Z. 6. v. u.: dieselben statt dieseben.
S. 55. Z. 1. v. u.: E. Prorsus statt Prosus
S. 60. Z. 11. v. u.: inciderem statt imciderem.
S. 61. Z. 14. v. u.: interea statt interca.
S. 72. Z. 8. v. o.: das statt daß.
S. 73. Z. 1. v. o: menschlichen statt menschliche.
S. 75. Z. 2. v. o.: der statt den.
S. 75. Z. 2. v. o.: Stelle statt Stellen.
S. 75. Z. 1. v. u.: vorgenommen statt wahrgenommen.
S. 75 Z. 4. v. u.: wahrgenommenen statt eingenommenen.

Heft II.

S. 1. Z. 9. u. 10. v. o.: „Zur Geschichte der neuern Philosophie“ statt „Zur neuern Philosophie“.
S. 1. Z. 11. v. o.: Die Worte „Geschichte der“ fallen fort.
S. 1. Z. 19. v. o.: vorn = anfangen statt vorn anfangen.
S. 5. Z. 7. v. u.: syllogismo statt sylloismo.
S. 14. Z. 16. v. o.: seien?“ statt seien?.
S. 17. Z. 1. v. o: zu Werke gegangen statt gegangen.
S. 18. Z. 3. v. o.: aufzuführen statt auszuführen.
S. 28. Z. 3. v. o.: erklärt *)“ statt erklärt *)
S. 46 Z. 7. v. o.: beschränke; statt beschränke,.
S. 51. Z 16. v. o: daß dadurch statt daß.
S. 54. Z. 4. v. u.: bedürftig, statt bedürftig.
S. 54. Z. 8. v. u.: Cartesius statt Cartesius,.
S. 60. Z 9. v. o.: müßte statt mußte.
S 62.: Z. 11. v. o.: Sinn statt Sein.

Münster. Gedruckt bei C. C. Brunn.

Druckfehler-Verzeichniß.

Heft I.

S. 1. Z. 11. v. u.: Beziehungen, statt Beziehungen.
S. 6. Z. 8. v. u.: und statt oder.
S. 16. Z. 2 v. u. eigentlichen statt einzelnen.
S. 16. Z. 22. v. u.: in statt in,.
S. 17. Z. 5. v. o.: sich statt sich,.
S. 25. Z. 14. v. u.: Woher anders statt Woher.
S. 33. Z. 1. v. u.: ausgedrückt statt ausgedrück.
S. 45. Z. 6. v. u.: dieselben statt dieseben.
S. 55. Z. 1. v. u.: E. Prorsus statt Prosus
S. 60. Z. 11. v. u.: inciderem statt imciderem.
S. 61. Z. 14. v. u.: interea statt interca.
S. 72. Z. 8. v. o.: das statt daß.
S. 73. Z. 1. v. o : menschlichen statt menschliche.
S. 75. Z. 2. v. o.: der statt den.
S. 75. Z. 2. v. o.: Stelle statt Stellen.
S. 75. Z. 1. v. u.: vorgenommen statt wahrgenommen.
S. 75 Z. 4. v. u.: wahrgenommenen statt eingenommenen.

Heft II.

S. 1. Z. 9. u. 10. v. o.: „Zur Geschichte der neuern Philosophie" statt „Zur neuern Philosophie".
S. 1. Z. 11. v. o.: Die Worte „Geschichte der" fallen fort.
S. 1. Z. 19. v. o.: vorn = anfangen statt vorn anfangen.
S. 5. Z. 7. v. u.: syllogismo statt sylloismo.
S. 14. Z. 16. v. o.: seien?" statt seien?.
S. 17. Z. 1. v. o.: zu Werke gegangen statt gegangen.
S. 18. Z. 3. v. o.: aufzuführen statt auszuführen.
S. 28. Z. 3. v. o.: erklärt *)" statt erklärt *)
S. 46 Z. 7. v. o.: beschränke; statt beschränke,.
S. 51. Z. 16. v. o : daß dadurch statt daß.
S. 54. Z. 4. v. u.: bedürftig, statt bedürftig.
S. 54. Z. 8. v. u.: Cartesius statt Cartesius,.
S. 60. Z. 9. v. o.: müßte statt mußte.
S. 62.: Z. 11. v. o.: Sinn statt Sein.

Münster. Gedruckt bei E. C. Brunn.

Weber, Theodor,

Die Geschichte der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik

Bd.: 2

Münster 1873